
Cres.
Cat Sci
entia
Vita
Exco-
latur

ARNALDO MOMIGLIANO

PRIME LINEE DI STORIA DELLA TRADIZIONE MACCABAICA



TORINO
CASA EDITRICE GIOVANNI CHIANTORE
Successore Ermanno Loescher
1931 - ANNO IX



PRINTED IN ITALY

Città di Castello - Tip. « Unione Arti Grafiche » - 1931-IX.

ERRATA - CORRIGE

pag. 17,	l. 11,	attenuarne	attenuare
pag. 144,	l. 14,	uno degli Sparziati	uno degli Sparti tebani identificati, secondo il solito, con gli Sparziati

PREFAZIONE

Queste Prime linee di storia della tradizione maccabaica *sono un lavoro preparatorio alla* Storia dei Maccabei *a cui attendo. Il loro scopo è di determinare le caratteristiche delle varie fonti che noi possediamo, cercando di stabilire quali relazioni intercorrano tra di loro, affinchè il giudizio che dovrò dare sugli elementi storici offerti da queste fonti sia sorretto da una conoscenza intrinseca della loro natura. Come ognuno capisce, è però d'altra parte impossibile esaminare le caratteristiche di una fonte senza giudicarne almeno in parte il valore storico: questa ricerca non può quindi prescindere da quella visione dei fatti che verrà poi data nella* Storia dei Maccabei *e che è ora riconoscibile soprattutto nell'esame dei documenti inseriti nel* I Maccabei. *Tuttavia, ho cercato di indagare il più possibile la fonte in sè con quell'interesse che viene dalla coscienza ormai diffusa in ognuno di noi che una fonte storica è prima di tutto un documento umano. Ho voluto scendere anche ad una breve analisi della* Meghillath Antiochos *e dei vari Giosefi medioevali, compreso il* II Maccabei *arabo, non solo per rendermi personalmente conto del valore storico di queste opere, ma anche per liberarle da*

certe diffuse opinioni, per cui ad es. la Meghillath Antiochos *sarebbe imparentata con l'originario* I Maccabei *ebraico e i vari Giosefi conoscerebbero direttamente Giasone di Cirene. Su questi testi ho fatto indubbiamente poco; ma sarebbe necessario che qualche orientalista di professione pubblicasse i testi inediti, come il Giosefo etiopico, ripublicasse criticamente i testi contenuti solo in vecchie edizioni, come il* II Maccabei *arabo* (1), *e studiasse poi gli uni e gli altri nelle loro peculiarità linguistiche, le quali potranno diventare un'ottima guida per scoprire l'origine e determinare la fortuna di queste opere. Allora anche noi, senza essere orientalisti, potremmo portare il nostro contributo di ricerche.*

Appunto perchè il mio scopo era subordinato alla storia della realtà e non alla storia della leggenda — vorrei che il lettore non dimenticasse mai questa mia intenzione —, ho creduto di dover trascurare i minori accenni sui Maccabei privi di portata storica.

Ho dato la bibliografia in fondo al libro con il criterio per me abituale di citare solo quanto ho consultato e mi è parso non del tutto inutile. Non ho voluto riempire di citazioni il mio studio, perchè in realtà esso si fonda su pochi autori, cito tra gli Italiani l'Artom e specialmente il Motzo, tra gli stranieri il Niese, il Wellhausen, il Meyer, il Kolbe, il Kahrstedt e il Willrich, poco persuasivo critico, ma appassionato suscitatore di pro-

(1) Voglio qui indicare solo un errore, facile a capirsi, del testo vulgato: è sempre dato *Fīliqūs* invece di Fīlipūs (cfr. capp. IV, VI etc.), creando così un inedito generale siriaco Felice invece del notissimo Filippo.

blemi. Ho di solito senz'altro presupposto i risultati delle ricerche altrui, per non allungare artificiosamente il lavoro, che non è di divulgazione; perciò ho trascurato o appena indicato gli aspetti dei problemi già messi in luce sufficiente da altri.

Mi è grato conchiudere ricordando i nomi di E. S. Artom, G. Levi della Vida e M. Guidi, alla cui vasta cultura ho potuto sempre rivolgermi liberamente: prezioso mi fu in particolare l'aiuto di G. Levi della Vida, mio professore alla Scuola di Perfezionamento in Roma, per l'interpretazione dei testi aramaici.

Roma, maggio 1930.

N. B. — Il testo di *I, II* e *IV Maccabei*, è sempre citato dall'ed. dello SWETE, *The Old Testament in Greek* v. III (Cambridge, 1912). Il testo delle *Antichità Giudaiche* di Giuseppe Flavio è citato dall'ed. del NIESE, *Flavii Iosephi Opera* (Berlino, 1887 segg.).

I.

Il I Maccabei e le tradizioni affini

La lotta vigorosa intrapresa dagli Ebrei contro i Seleucidi era stata sì resa possibile dall'indebolimento progressivo del regno siriaco, ma aveva trovato i suoi motivi e le sue energie in una impetuosa riviviscenza interna del Giudaismo. Tale riviviscenza, di cui altrove si cercherà di indagare più a fondo la genesi, aveva indicato che ormai gli Ebrei avevano raggiunto la piena e intima consapevolezza che l'unica loro legge era la Legge di Dio e che quindi non ci poteva essere in Israele altro governo se non quello della Legge stessa. Questa convinzione aveva potuto permettere che si sopportasse una supremazia straniera, quale era la tolemaica, che si faceva sentire da lontano senza intervenire nella vita interna del Giudaismo; non poteva più tollerare un dominio, come il siriaco, tormentato da due esigenze: ridurre a πόλεις quante città potesse per grecizzarle, ma d'altra parte lottare contro le pretese autonomistiche delle πόλεις medesime.

Politica contraddittoria, fatta per alienare simpatie di Greci e di indigeni, incapace di trovare aiuti negli uni e negli altri, destinata a mandare alla rovina l'Impero seleucidico: eppure politica inevitabile da parte di chi

cercava mantenere uno Stato eterogeneo con il grecizzarlo e per grecizzarlo lo costituiva in πόλεις, le quali, fossero greche o grecizzate, per la loro intrinseca natura non sapevano rinunciare a quella principale causa di disgregamento dello Stato stesso, che erano le autonomie comunali. Quando gli Ebrei si videro imporre questa politica, non poterono non trovarla ripugnante a ciò che nelle loro convinzioni era più sacro, e insorsero, o almeno insorse quella parte del popolo, che non solo conservava, ma rinnovava in continuo slancio di fede la tradizione. La vittoria degli Asmonei provocava una condizione nuova, che doveva necessariamente avere importanza di primo ordine per lo sviluppo religioso di Israele. Fino alla vittoria la lotta era stata per la Legge; e per quanto, come è ben noto, da Geremia in poi la intonazione individualistica nel concepirla fosse andata aumentando, tuttavia essa era considerata sempre norma per l'individuo come per lo Stato, e solo perchè la vita statale era paralizzata, l'aspetto individuale della Legge prendeva il sopravvento. Con la vittoria degli Asmonei e il loro continuo sforzo verso l'indipendenza più piena, la vita statale torna in primo piano, ma nello stesso tempo si rivela non sottomessa alla Legge divina, regolata da sue esigenze proprie, che potevano portare anche a violare la Legge divina, per esempio a violare il riposo sabbatico per potersi difendere.

Tutte le incombenze e tutti gli obblighi, che impone l'amministrazione di uno Stato, non potevano non essere sprezzati da chi poneva nella pura obbedienza allo *Torah* lo scopo della sua vita.

E molto maggiormente doveva essere visto con disdegno che il Sommo Sacerdozio, trasformato in carica essenzialmente politica con Jonathan Maccabeo, curasse

non tanto il servizio divino quanto la politica. L'esperienza di uno Stato, che pure voleva essere teocratico e riteneva la Legge del Signore come norma suprema, dimostrava dunque che la vita statale allontanava dalla obbedienza pura e sola a Dio. Tutti coloro che di questa obbedienza erano convinti assertori e consideravano ogni atto della vita quotidiana adempimento di quella Legge, che è «perfetta e ristora l'anima» (Psal. XIX, 8) dovevano sentire nella partecipazione alla politica un ostacolo e dovevano specialmente ritenere sacrilega la contaminazione del sacro e del profano nel Sommo Sacerdozio. Pare quindi legittimo ritenere che uno degli atteggiamenti specifici dei Farisei, il disinteresse per la vita politica in quanto non intralci la vita religiosa, si maturi nella stessa esperienza del governo asmoneo (1); e diventa facile allora intendere la rottura tra Giovanni Ircano e i Farisei, i quali pretendevano che l'Asmoneo abbandonasse il Sommo Sacerdozio e si accontentasse di avere il potere civile (2).

---

(1) Non è naturalmente il caso di elencare tutta la bibliogr. sui Farisei. Si ricordi il classico studio del WELLHAUSEN, *Die Pharisäer u. die Sadducäer*[2] (Hannover, 1924). Anche: HERFORD, *The Pharisees* (Londra, 1924). Tra gli studi non specifici che si occupano ampiamente dei Farisei cfr. BOUSSET, *Die Religion d. Judentums im späthellenistisch. Zeitalter*[3] (Tubinga, 1926) e MOORE, *Judaism* I-II (Cambridge, 1927). Ma v. soprattutto il profondo studio del SALVATORELLI, *Lo Stato e la vita sociale nella coscienza religiosa d'Israele e del cristianesimo antico* (Pavia, 1913), pagg. 30 segg. Tutti questi studi hanno però il difetto di presentare il Farisaismo astratto dalla politica contemporanea.

(2) Cfr. IOSEPH. *Ant. Jud.*, XIII, 288 segg. Il fatto è ricordato anche nella tradizione rabbinica (*Kiddushin* 66 a). V. DERENBOURG, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, pag. 80, n.

Si cfr. inoltre MONTET, *Le premier conflit entre Pharisiens et Saducéens d'après trois documents orientaux* «Journ. Asiat.» S. VIII, T. IX (1887) pagg. 415 segg.; LÉVI, *La rupture de Jannée avec les Phar.*, «Rev. d. Ét. Juiv.», XXXV (1897), pagg. 218 segg., dove è riferita la interes-

La rottura fra l'Asmoneo e i Farisei doveva avere per i seguaci del primo (e de' suoi discendenti) questo necessario significato che la loro opera non si poteva più valutare da un unico punto di vista. Anche al tempo di Alessandra, in cui il Farisaismo riprese il sopravvento e dominò la politica di Corte (1), non si sarebbe potuto considerare il legame tra Asmonei e Farisei naturale e perpetuo. Da Giovanni Ircano in poi la restaurazione religiosa dei Maccabei doveva apparire diversa alla luce della tendenza che al momento prevaleva e ora sembrare complessivamente farisaica, ora sadducea. Dopo che i discendenti dei Maccabei, come era inevitabile, non avevano potuto tenersi al di sopra della mischia fra le due tendenze del Giudaismo, era altrettanto inevitabile che l'opera dei loro padri fosse valutata in un modo o nell'altro partendo dai risultati in cui per il momento si era conclusa. Noi ci aspetteremmo dunque che le due opere principali, le quali ci raccontano con versione differente la insurrezione giudaica, il *I* e il *II Maccabei*, rispecchiassero appunto l'uno o l'altro di questi atteggiamenti possibili, dato che, come è universalmente risaputo, sono state scritte quando governavano ancora gli Asmonei non potendo essere posteriori al 63 a. C., in cui le truppe di Pompeo profanarono una seconda volta il Tempio: esperienza ignota agli autori dei due libri (2).

---

sante tradizione talmudica, la quale sostituisce Alessandro Janneo a Giovanni Ircano, o meglio li identifica (cfr. *Beraḥoth*, 29 a).

(1) Cfr. *Antiq. Iud.*, XIII, 405 segg.

(2) Non credo perciò sia accettabile la tesi del MOTZO (*Saggi di Storia e Letteratura Giudeo-Ellenistica*, pagg. 298-99) che vorrebbe assegnare al *II Macc.*, la data del 50 a. C. Questa data va respinta *a priori*, perchè non c'è nel libro nessuna traccia di una seconda profanazione del Tempio e non c'è nessun intento di rialzarne il prestigio dopo questo disastro: c'è invece, come vedremo, l'intento di mantenere gli Ebrei

Ed è vero che lo scrittore poteva scindere l'opera dei Maccabei da quella dei loro discendenti; ma anche in questa stessa separazione degli uni dagli altri si dovrebbe rivelare la tendenza dell'autore, la quale infatti è evidentissima, come è da tutti notato e si cercherà di precisare meglio nel corso di questo studio, nel *II Maccabei*; manca invece o meglio non si lascia definire facilmente nell'altra opera, che, giungendo appunto a Giovanni Ircano, dovrebbe svelarsi senz'altro come sadducea o farisaica nel modo di valutarne la personalità in quegli accenni finali che gli dedica (XVI, 23-24): καὶ τὰ λοιπὰ τῶν λόγων Ἰωάννου καὶ τῶν πολέμων αὐτοῦ καὶ τῶν ἀνδραγαθιῶν αὐτοῦ ὧν ἠνδραγάθησε, καὶ τῆς οἰκοδομῆς τῶν τειχέων ὧν ᾠκοδόμησε, καὶ τῶν πράξεων αὐτοῦ, ἰδοὺ ταῦτα γέγραπται ἐπὶ βιβλίου ἡμερῶν ἀρχιερωσύνης αὐτοῦ ἀφ᾽οὗ ἐγενήθη ἀρχιερεὺς μετὰ τὸν πατέρα αὐτοῦ. A prima vista, queste espressioni offrono subito un argomento di fondamentale importanza per dimostrare la tendenza sadducea dell'Autore. Si esalta la sua opera, si insiste sul suo sacerdozio: sembra davvero che chi parla così non possa non essere un Sadduceo.

---

egiziani nella sfera dell'influenza del Tempio stesso. E infatti la base della datazione è fragile. Consiste nell'analogia con il rifacimento greco del *Libro di Ester*, che è molto probabilmente del 48-47 a. C. (cfr. MOTZO, *op. cit.*, pag. 294). Questa analogia andrà intanto, almeno secondo i risultati a cui giungeremo, alquanto ridotta, perchè il *II Macc.* ha una tendenza recisa di contro a quella della sua fonte, Giasone di Cirene, che manca affatto al rifacimento greco di *Ester* in confronto all'originale ebraico. Questa analogia non potrebbe del resto permettere nessuna conclusione, sia sull'autore sia sulla data del *II Macc.*, essendo certo che due autori a non molta distanza di tempo l'un dall'altro, legati alla medesima tradizione e rivolti allo stesso scopo, la diffusione di una festa religiosa, *dovevano* avere la medesima tecnica nel comporre i loro scritti. Come si vedrà da tutto il c. II, non credo si possa datare con esattezza il *II Macc.*

Ma altri indizi si oppongono a questa soluzione affrettata, di cui forse il più caratteristico, anche perchè ci può avviare sulla strada giusta, è l'atteggiamento verso gli Ἀσιδαῖοι. Come è ben noto, gli Ἀσιδαῖοι in linea generale non sono altro che «i pii», «i devoti» e, in quanto tali, appaiono spesso nella Bibbia, specialmente nei Salmi (XXXI, 24; XXXVII, 28).

Tuttavia nei *Libri dei Maccabei* il termine è adottato in senso più ristretto e quasi tecnico per indicare una setta o forse meglio una semplice tendenza, nondimeno ben distinta, del Giudaismo. Da *I Macc.* II, 42 si vede, come notò giustamente il Wellhausen (1), che gli Ἀσιδαῖοι non costituivano il partito dei Maccabei perchè si unirono tardi a Mattatia: τότε συνήχθησαν πρὸς αὐτοὺς συναγωγὴ Ἀσιδαίων (2), ἰσχυρᾷ δυνάμει ἀπὸ Ἰσραήλ, πᾶς ὁ ἑκουσιαζόμενος τῷ νόμῳ. Una seconda volta nel *I Macc.* gli Ἀσιδαῖοι ricompaiono quando Alcimo, della schiatta di Aronne, tentò di rivendicare a sè il sommo sacerdozio: καὶ πρῶτοι οἱ Ἀσιδαῖοι ἦσαν ἐν υἱοῖς Ἰσραήλ, καὶ ἐπεζήτουν παρὰ αὐτῶν εἰρήνην. εἶπαν γάρ· Ἄνθρωπος ἱερεὺς ἐκ τοῦ σπέρματος Ἀαρὼν ἦλθεν ἐν ταῖς δυνάμεσι, καὶ οὐκ ἀδικήσει ἡμᾶς. καὶ ἐλάλησε μετ᾽αὐτῶν εἰρηνικοὺς λόγους, καὶ ὤμοσεν αὐτοῖς λέγων· Οὐκ ἐκζητήσομεν ὑμῖν κακὸν καὶ τοῖς φίλοις ὑμῶν. καὶ ἐνεπίστευσαν αὐτῷ καὶ συνέλαβεν ἐξ αὐτῶν ἑξήκοντα ἄνδρας καὶ ἀπέκτεινεν αὐτοὺς ἐν ἡμέρᾳ μιᾷ κατὰ τοὺς λόγους οὓς ἔγραψε (VII, 13-16). Ora per intendere la posizione del *I Macc.* di fronte agli Ἀσιδαῖοι bisogna naturalmente sapere chi essi in realtà erano; e per saperlo nulla giova di più che il passo parallelo a quest'ultimo citato del *II Macc.* Qui si

(1) *Ueber den geschichtlichen Wert des zweiten Makkabäerbuchs* «Nachr. Gesell. Göttingen», 1905, pagg. 154-55.

(2) Qualche cod. seguito da alcuni edd. dà erroneamente Ἰουδαίων.

parla in una forma molto diversa delle rivendicazioni di Alcimo, che si suppone già privato del sacerdozio (1), e si riferisce una sua lamentela al re Demetrio I: Οἱ λεγόμενοι τῶν Ἰουδαίων Ἁσιδαῖοι ὧν ἀφηγεῖται Ἰούδας ὁ Μακκαβαῖος, πολεμοτροφοῦσιν καὶ στασιάζουσιν, οὐκ ἐῶντες τὴν βασιλείαν εὐσταθείας τυχεῖν (XIV, 6). Mentre il *I Maccabei* considera gli Ἁσιδαῖοι solo alleati di Giuda, il *II Maccabei* li ritiene invece i suoi veri seguaci; mentre il *I Maccabei* cerca di attenuare quella specie di tradimento che a un certo punto essi commisero contro Giuda, parteggiando per Alcimo, e lo giustifica in qualche modo con il mostrare la loro buona fede e il farli vedere vittime essi stessi del pretendente al Sacerdozio; il *II Maccabei* afferma tranquillamente che essi furono gli avversari più accaniti di Alcimo. È evidente che in quest'ultimo c'è una modificazione tendenziosa, fatta per dimostrare il pieno lealismo degli Ἁσιδαῖοι verso Giuda. Questa tendenziosità non si spiega se non supponendo che l'autore del *II Maccabei* si sentisse legato con gli Ἁσιδαῖοι. Ora non c'è dubbio che il *II Maccabei* è di piena ispirazione farisaica. Dunque non solo gli Ἁσιδαῖοι erano i precursori dei Farisei, ma anche la loro connessione con questi era risaputa e riconosciuta (2). Ma, tornando al *I Maccabei*, un'altra conseguenza è subito da trarre. Se gli Ἁσιδαῖοι erano riconosciuti come quasi Farisei o Proto-farisei, la evidente ammirazione e benevolenza dell'autore del *I Maccabei* verso di essi, giunta a tale punto da cercare di giustificare un loro reale tradi-

---

(1) Ἄλκιμος δέ τις προγενόμενος ἀρχιερεύς (XIV, 3).

(2) Sugli Ἁσιδαῖοι (scrivo così con lo SWETE invece di Ἀσιδαῖοι) v. tra l'altro WELLHAUSEN, *Pharisäer u. Sadducäer*, pagg. 78 sgg. e LEHMANN «Rev. Ét. Juiv.», XXX (1895), pagg. 182 sgg.

mento alla causa di Giuda, dimostra che egli era almeno simpatizzante non solo con gli Ἀσιδαῖοι, ma anche con i Farisei. Il che è confermato anche da una rapida lettura del suo libro, dove non c'è mai una dottrina specificamente farisaica, quale si trova per la risurrezione dei morti nel *II Maccabei* (VII, 9); ma l'intonazione è pietistica, l'ossequio alla Legge è spinto fino a pensare che Giuda abbia dovuto organizzare il suo esercito imitando gli ordinamenti del Pentateuco e costituendo capi di mille, di cento, di cinquanta, di dieci (III, 55). Tutte le ultime infiammate parole di Mattatia ai suoi figli sono un'esaltazione zelota della Legge: καὶ νῦν, τέκνα, ζηλώσατε τῷ νόμῳ, καὶ δότε τὰς ψυχὰς ὑμῶν ὑπὲρ διαθήκης πατέρων ἡμῶν. μνήσθητε τῶν πατέρων ἡμῶν τὰ ἔργα ἃ ἐποίησαν ταῖς γενεαῖς αὐτῶν, καὶ δέξασθε δόξαν μεγάλην καὶ δόξαν αἰώνιον. Ἀβραὰμ οὐκ ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστὸς καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην; Ἰωσὴφ ἐν καιρῷ στενοχωρίας αὐτοῦ ἐφύλαξεν ἐντολὴν καὶ ἐγένετο κύριος Αἰγύπτου. Φινεὲς ὁ πατὴρ ἡμῶν ἐν τῷ ζηλῶσαι ζῆλον ἔλαβε διαθήκην ἱερωσύνης αἰωνίας etc. (II, 50-54). È notevole specialmente l'accenno a Finea (1) e, tralasciando per ora l'allusione ἔλαβε διαθήκην ἱερωσύνης αἰωνίας su cui si dovrà tornare nelle pagine seguenti, va richiamata l'attenzione intorno alla parentela, che qui è affermata tra Finea e Mattatia. Non è difficile che la leggenda ricamasse intorno a una parentela materiale tra l'antico e il nuovo zelota. In ogni caso si tratta senza dubbio di parentela semi-ideale nel senso che Mattatia riconosce in Finea il primo tra gli zeloti, di cui egli può ritenersi l'erede: pensiero già espresso dall'autore in due versetti precedenti (II, 26-27):

(1) Cfr. l'art. *Phinehas* in «Jewish Encycl.».

καὶ ἐζήλωσεν τῷ νόμῳ καθὼς ἐποίησεν Φινεὲς (1) τῷ Ζαμβρὶ υἱῷ Σαλώμ. καὶ ἀνέκραξεν Ματταθίας ἐν τῇ πόλει φωνῇ μεγάλῃ λέγων · Πᾶς ὁ ζηλῶν τῷ νόμῳ καὶ ἱστῶν διαθήκην ἐξελθέτω ὀπίσω μου. La tradizione biblica e rabbinica vedeva appunto in Finea il modello del zelante osservatore della Legge, cioè in fondo il padre spirituale di tutti gli Ἀσιδαῖοι. Anche nell'accenno a Finea c'è pertanto una riprova che nel *I Macc.*, mentre questi sono distinti dai partigiani dei Maccabei, d'altra parte si cerca in ogni modo di far passare Mattatia e i suoi figli come «pii» e di attenuarne le colpe degli Ἀσιδαῖοι.

Importa dunque che l'autore del *I Maccabei* sia pensato come un Ἀσιδαῖος, il quale giudica l'antico contrasto fra la sua tendenza e gli Asmonei un «incidente» passeggero e testimonia la sua devozione alla famiglia governante, di cui apprezza non solo la restaurazione religiosa, ma anche la costruttiva opera politica. Ed anzi le due cose si fondono nel suo pensiero e lo riportano ai tempi più o meno mitici della storia d'Israele, in cui il capo religioso era anche il capo politico e procurava insieme il benessere spirituale e la prosperità materiale del suo popolo. Siamo per molti aspetti nel *I Maccabei* in un'atmosfera da «*Libro di Giosuè*» o da «*Libro dei Giudici*» con le lotte eroiche verso i popoli circostanti, ed è pure questa l'atmosfera del noto Salmo 83, che par difficile non attribuire al periodo maccabaico e riferire alle lotte di Giuda Maccabeo (v. soprattutto *I Macc.* V): «Congiurarono insieme contro di te, un patto statuirono: le tende di Edom e gli Ismaeliti, Moab e gli Agheriti; Ghebal e Ammon e Amalech, Filistea con gli abitanti di Tiro. Anche Assur si aggiunse a loro, fu aiuto

(1) Leggo così invece di Φινεώς accolto qui dallo SWETE.

ai figli di Lot. Fa a loro come a Midian, come a Sisera, come a Javin sul fiume Chison; furono distrutti in En-Dor, divennero fimo per la terra» (vv. 6-11) (1).

Considerato il *I Maccabei* opera di un Ἀσιδαῖος vicino ai Farisei e respinta di conseguenza la vecchia supposizione di un autore sadduceo (2), diventa ben comprensibile che egli non abbia potuto scrivere le ultime righe del suo libro in glorificazione di Giovanni Ircano, dopochè quest'ultimo era passato clamorosamente al Sadduceismo e aveva perseguitato i Farisei, suscitando, a quel che ci dice Giuseppe Flavio, e questa volta gli si può credere, l'odio su di lui e sui suoi figli: καὶ διέθηκεν οὕτως ὥστε τῇ Σαδδουκαίων προσθέσθαι μοίρᾳ, τῶν Φαρισαίων ἀποστάντα, καὶ τά θ'ὑπ'αὐτῶν κατασταθέντα νόμιμα τῷ δήμῳ καταλῦσαι καὶ τοὺς φυλάττοντας αὐτὰ κολάσαι . μῖσος οὖν ἐντεῦθεν αὐτῷ τε καὶ τοῖς υἱοῖς παρὰ τοῦ πλήθους ἐγένετο (*Ant. Iud.* XIII, 296). È strano che tutti coloro che si sono occupati del *I Macc.* non si siano avvisti di questo fondamentale punto, anche quando hanno sostenuto la tesi dell'origine sadducea: un elogio così pieno dell'opera di Giovanni Ircano non può essere stato scritto, dopo il

(1) Finora non vedo che si possa attribuire un'altra data a questo Salmo, per quanto siano ben note le reazioni recenti alla teoria dei Salmi Maccabaici. Si cfr. soprattutto MOWINCKEL, *Psalmenstudien,* I-VI. (Cristiania, 1921-24), che giudica il salmo 83 uno di quelli «in denen das Volk oder der König als dessen Vertreter über eine bestimmte konkrete Notlage klagt» etc. (VI, pag. 31). Si capisce senz'altro a quale tempo il Mowinckel faccia risalire il salmo. Tuttavia, senza stare a discutere la complessa teoria del M. per cui pressochè tutti i salmi sono Kultpsalmen del tempo preesilico, non so a quale situazione storica si possa riferire il nostro salmo, se non a quella del tempo di Giuda Maccabeo.

(2) È la tesi del GEIGER, *Urschrift u. Übersetzungen der Bibel* (Breslavia, 1857) a me non accessibile. La si ritrova poi spesso: ad es. in NÖLDEKE, *Histoire littéraire de l'ancien Testament,* trad. fr. (Parigi, 1873), pag. 96.

suo conflitto con i Farisei, che da un Sadduceo. Ma allora sorge inevitabile la contraddizione, a cui già accennavamo, tra il carattere complessivo del libro, pietistico, asidaico, in confronto alla dichiarazione finale. Potrebbe parere che questa contraddizione venga a confermare la famosa teoria del Destinon, che ha avuto tanta fortuna, secondo cui gli ultimi tre capitoli del *I Maccabei* a partire dal XIII, 42, dove comincia la storia di Simone, sarebbero un'aggiunta posteriore (1). Tuttavia, nemmeno questa ipotesi risolverebbe la nostra contraddizione, perchè essa rimarrebbe nell'interno dei pretesi capitoli aggiunti e in modo davvero sconcertante: infatti il capitolo XIV, 27 segg. contiene il decreto del popolo giudaico in onore di Simone, che legittima e consacra il passaggio del Sommo Sacerdozio nella famiglia degli Asmonei. Inoltre la teoria del Destinon, per quanto sia assai acuta, come parecchie altre sue ipotesi, non regge. Qui è necessario, anche a costo di fare una lunga diversione, esaminare a fondo tutta questa teoria, perchè, negando l'unità del libro, ne impedisce una valutazione unitaria. Essa, come è noto, si fonda specialmente su Giuseppe Flavio e, constatando che questi nelle *Antichità giudaiche* segue in modo pedissequo il *I Maccabei* fino alla morte di Jonathan e poi (XIII, 213 segg.) lo abbandona bruscamente, ne deduce che egli non doveva conoscere gli ultimi capitoli dell'odierno *I Maccabei*. E certo non ba-

(1) *Die Quellen d. Flavius Josephus in d. jüdisch. Arch. Buch XII-XVII*, pagg. 80 segg. Il termine del presunto *I Macc.* originario è stato poi indicato anche altrove nelle vicinanze, a XIV, 13 dal BÜCHLER « Rev. d. Ét. Juiv. », XXXIV (1897), pag. 92, a XIV, 15 dal KAMPHAUSEN in KAUTZSCH, *Die Apokryphen u. Pseudepigraphen d. A. T.*, I, pag. 29, a XIII, 30 dallo HÖLSCHER, *Die Quellen d. Josephus für die Zeit vom Exil bis zum jüd. Kriege*, pag. 9. Si cfr. anche WILLRICH, *Juden u. Griechen*, pagg. 69 segg.

sta a confutare il Destinon lo giusta osservazione del Niese (1) che *Antichità*, XIII, 227 conosce in confronto al passo parallelo della *Guerra giudaica*, I, 53 la rinnovazione del trattato con Roma, narrata in *I Maccabei*, XV, 15 segg., perchè è sempre possibile rispondere che questo fatto può essere stato rivelato da altra fonte a Giuseppe Flavio: risposta senza dubbio alquanto artificiosa, ma non destituita di fondamento, qualora non si potesse spiegare perchè lo storico giudaico abbandoni con l'inizio del governo di Simone la sua prima fonte.

Una spiegazione acuta e originale ha tentato di dare il Motzo (2) sostenendo che Giuseppe Flavio non attinge direttamente al *I Maccabei*, ma a una fonte sacerdotale antisamaritana, che a sua volta adoprererebbe il *I Maccabei*. In questa ipotesi — secondo l'opinione del Motzo — sarebbe eliminata la difficoltà suscitata dal Destinon, perchè Giuseppe seguirebbe il *I Maccabei* fin dove lo segue la sua fonte. Ma già una prima obiezione sorge spontanea: perchè la fonte di Giuseppe non si vale di tutto il *I Maccabei*? La difficoltà è spostata, non risolta. E questa osservazione si può applicare in fondo a tutto il ragionamento del Motzo. Al quale va l'indubbio merito di aver determinato la natura unitaria delle aggiunte che Giuseppe Flavio fa al racconto fornitogli dal *I Maccabei*; ma egli supera le premesse quando vuole dedurne che dunque Giuseppe ha conosciuto il *I Maccabei* attraverso la fonte che gli fornisce queste aggiunte. Prima di scendere all'analisi delle prove particolari che il Motzo adduce in favore della sua tesi, si può osservare che essa costringe ad ammettere che la fonte sacerdotale

(1) *Kritik d. beiden Makkabäerbücher*, pag. 98.

(2) *Saggi di Storia e Letteratura giudeo-ellenistica*, pagg. 180 segg.

abbia completato e rielaborato il racconto del *I Maccabei* — dal quale indubbiamente doveva dipendere, non lasciando alcun dubbio le somiglianze tra Giuseppe Flavio e il *I Maccabei* — con alcuni particolari tratti da altra fonte. Questa fonte avrebbe pertanto operato precisamente come, nell'opinione comune, avrebbe operato Giuseppe Flavio (1). Il problema viene di nuovo spostato, non risolto, e con questo svantaggio che il processo di contaminazione si spiega assai meglio in un tardo compilatore, quale era Giuseppe Flavio che non in un autore, il quale, come vedremo, doveva forse avere documenti a sua disposizione e in ogni caso aveva una tesi propria da difendere, sicchè non poteva scrivere sulla falsariga del *I Maccabei.* La cosa diviene evidente quando si considerino intrinsecamente le aggiunte di Giuseppe Flavio che risalgono a questa fonte, le quali sono del tutto disformi dalla narrazione del *I Maccabei*; cosicchè, se non fa nessuna difficoltà che le abbia contaminate Giuseppe, sembra inverosimile che abbia adoperato questo processo chi doveva costruire tutta la sua storia secondo lo spirito di queste aggiunte, perchè in loro era lo scopo della sua opera. In *Arch.*, XII, 434 la narrazione su Giuda ad es. si chiude con una frase inaspettata che non ha riscontro nel *I Maccabei* e che non è se non una delle tante falsificazioni sui pontificati degli Asmonei, intorno a cui ci intratterremo posteriormente: καὶ τὴν ἀρχιερωσύνην ἔτος τρίτον κατασχὼν ἀπέθανεν. La falsificazione è così importante e trasforma così radicalmente la personalità di Giuda che non poteva trovarsi

(1) Trascuro la teoria dell'«Anonimo» del Destinon, che sarebbe intermediario tra le fonti e Giuseppe Flavio. È una di quelle teorie che risolvono i problemi supponendo nuove e diverse incognite.

nella fonte di Giuseppe in un inciso. Il quale caratterizza invece assai bene l'aggiunta del nostro autore su un testo differentissimo quale il *I Maccabei*.

Tutto questo viene senz'altro riconfermato, quando si ammetta, come credo necessario, con il Motzo che la preistoria del periodo maccabaico ci sia narrata in *Archeologia* XII, insieme con il resto della storia post-esilica, attingendo dalla suddetta fonte. Avremmo, sempre nell'ipotesi del Motzo, la stranezza che questa fonte perda entrando nel periodo maccabaico quella originalità e abbondanza di notizie sue, di cui aveva dato fino allora prova. Si ricordi che i precedenti della insurrezione maccabaica sono narrati in Giuseppe Flavio *Arch.* XII, 237 segg. in modo affine, ma del tutto indipendente dai primi capitoli del *II Maccabei* (1). Si vede dunque che la fonte di Giuseppe poteva attingere a un gruppo di notizie ora difficilmente precisabile se orale o scritto e nel secondo caso di quale natura a cui attinsero poi anche gli stessi *I* e *II Maccabei*, se essi sono, come avremo occasione di riesaminare, indipendenti l'uno dall'altro.

E venendo infine alle argomentazioni singole del Motzo, non si può dire che confermino la sua tesi. Già abbiamo osservato che se è vero che nei paragrafi 414, 419, 434 del libro XII delle *Antichità* ci sono aggiunte attinte alla fonte sacerdotale non ne segue affatto che «tutto il tratto 408-34 ne derivi» (2): se mai consegue il contrario, che non ne deriva. Il Motzo rileva inoltre un intero gruppo di differenze fra il *I Maccabei* e Giuseppe Flavio, che dovrebbero risalire alla fonte di questo

---

(1) Ciò è dimostrato contro Niese, *Kritik d. beiden Makkabäerbücher* pagg. 105 segg. dal Motzo, *Saggi* cit., pagg. 180 segg.
(2) Motzo, *Saggi* cit., pagg. 187-88.

ultimo. Tuttavia egli solo una volta ha raggiunto la prova che l'aggiunta risalga alla fonte, e questa volta il risultato contraddice paradossalmente alla tesi secondo cui fu conseguito. Per entrare nella questione si debbono qui anticipare necessariamente alcuni problemi che saranno discussi nel capitolo sulla leggenda della parentela tra Ebrei e Spartani (C. IV); perchè appunto di uno dei documenti che la concernono si tratta. Le *Antichità* XII, 226-27 riportano una lettera di re Areo di Sparta al pontefice Onia, che afferma la parentela tra i due popoli e si chiude con questa frase, che manca nel testo della medesima lettera quale è contenuto nel *I Maccabei* XII, 6 segg.: Δημοτέλης ὁ φέρων τὰ γράμματα διαπέμπει τὰς ἐπιστολάς. τὰ γεγραμμένα ἐστὶν τετράγωνα · ἡ σφραγίς ἐστιν ἀετὸς δράκοντος ἐπειλημμένος. Indubbiamente la lettera è riportata da una fonte diversa del *I Maccabei*; ma questo si poteva già indurre, a prescindere dalla aggiunta, dalla semplice sua collocazione che è discordante nelle *Antichità* dal *I Maccabei*, perchè nel secondo è inserita nella storia di Jonathan mentre nella prima opera appartiene alla preistoria della insurrezione, cioè alla parte le cui derivazione dalla fonte determinata dal Motzo appare indubitabile. Deduciamo però le debite conseguenze. Se la fonte di Giuseppe ha posto il documento in una collocazione discordante dal *I Maccabei* potrà anche averlo tratto da questa opera (è un problema che esamineremo subito), ma lo avrà tratto occasionalmente, mentre non seguiva di regola il *I Maccabei*, chè in questo caso doveva lasciarlo a suo posto. La lettera spartana servirebbe quindi al massimo a dimostrare che la fonte sacerdotale adoperava il *I Maccabei*, a patto che si consideri questo uso sporadico e informato a criteri diversi da quelli con cui è condotto il libro biblico. Ma il rap-

porto fra i due testi è ancora ben lungi dall'essere chiarificato con questa formulazione. La lettera si rivela a prima vista aprocrifa. Cercherò in seguito di confermare quest'impressione con alcuni argomenti; ma qui si può partire tranquillamente dalla manifesta sua falsità. In conseguenza non si può dire che l'aggiunta che troviamo nelle *Antichità* corrisponda o no all'originale: può costituire soltanto o la redazione prima oppure un suo completamento per renderla più verosimile. Tutte le due ipotesi sono sostenibili; nel primo caso la fonte sacerdotale e il *I Maccabei* avrebbero attinto a una medesima sorgente, che sarebbe stata ridotta dal *I Maccabei*; nel secondo caso la fonte sacerdotale può avere attinto al *I Maccabei* o a qualche altra pubblicazione che divulgava il documento, la quale poteva essere una fonte anche del *I Maccabei*. Il primo caso è preferibile perchè il *I Maccabei* può aver trascurato questa aggiunta protocollare, come estrinseca al contenuto vero (1).

Tuttavia non si può escludere in modo reciso un perfezionamento della falsificazione; e tra le due possibilità di questo si deve lasciar libera la scelta.

Ad ogni modo non costituisce nessuna difficoltà che nella lettera di risposta dei Giudei agli Spartani ci siano in Giuseppe Flavio *Arch.* XIII, 166 segg. accenni al Demotele dell'aggiunta ora esaminata, agli efori e alla gerusia degli Spartani che mancano nel testo corrispondente di *I Maccabei* XII, 6 segg. Mentre la frase della

(1) A questa ipotesi si può opporre soltanto che, se Demotele fosse stato un personaggio originario della falsificazione, nel testo della risposta di Jonathan si sarebbe fatto il suo nome, invece di accennare vagamente τὸν ἄνδρα τὸν ἀπεσταλμένον (XII, 8). Ma a suo luogo (c. IV) dimostreremo che la lettera di Jonathan è d'altra mano: in questa discrepanza c'è già una conferma anticipata della tesi.

lettera degli Spartani non può essere una fabbricazione di Giuseppe Flavio, che non è solito inventare i fatti limitandosi a modificarli artatamente, queste altre minori aggiunte sono affatto flaviane, appunto perchè costituiscono piccole modificazioni, atte a presentare meglio i documenti. L'intrusione di Demotele è troppo di ovvia spiegazione. Le altre aggiunte sono fatte per stabilire il parallelismo tra i nomi di coloro che mandano la lettera e quelli di coloro che la ricevono. Mentre il *I Maccabei* riportava l'inizio della lettera in questi termini: Ἰωνάθαν ἀρχιερεὺς τοῦ ἔθνους καὶ ἡ γερουσία καὶ οἱ ἱερεῖς καὶ ὁ λοιπὸς δῆμος τῶν Ἰουδαίων Σπαρτιάταις τοῖς ἀδελφοῖς χαίρειν; Giuseppe Flavio la presenta così rielaborata: ἀρχιερεὺς Ἰωνάθης τοῦ ἔθνους τῶν Ἰουδαίων καὶ ἡ γερουσία καὶ τὸ κοινὸν τῶν Ἰουδαίων Λακεδαιμονίων ἐφόροις καὶ γερουσίᾳ καὶ δήμῳ τοῖς ἀδελφοῖς χαίρειν.

Non altrimenti, credo, vanno giudicati gli altri esempi che il Motzo apporta per dimostrare la sua tesi. Tutti si riducono, salvo errore, a libere elaborazioni di Giuseppe Flavio. La lettera di Demetrio I in *Ant.* VIII, 48 è diretta al popolo dei Giudei e a Jonathan, mentre la copia corrispondente di *I Maccabei* IX, 25 è diretta al solo popolo. Il Motzo osserva con ragione (1) che l'indirizzo del *I Macc.* è l'esatto giacchè la lettera doveva mettere il disaccordo tra i Giudei e il Pontefice. Ma l'unica conclusione che si può trarre è che la maldestra correzione, fatta da chi non poteva capire il silenzio intorno al capo del popolo, va riferita a Giuseppe Flavio.

Non mi indugerò sulle differenze che ci sono fra i due testi nell'elencare le toparchie concesse da Demetrio I a Gionata (v. ad es. X, 30 e *Ant.* XIII, 49), avendo al-

---

(1) *Saggi* cit., pag. 208.

trove (1) cercato di dimostrare che vanno attribuite a errori di Giuseppe Flavio provocati dalla differente distribuzione amministrativa della Palestina al suo tempo. Merita invece un breve esame un caso differente, in cui le *Antichità* riducono il *I Maccabei*. In *I Macc.* X, 39 (sempre nella lettera di Demetrio) c'è un paragrafo dedicato a Tolemaide, che non si ritrova in *Ant.* XIII, 54: Πτολεμαΐδα καὶ τὴν προσκυροῦσαν αὐτῇ δέδωκα δόμα τοῖς ἁγίοις τοῖς ἐν Ἱερουσαλὴμ εἰς τὴν προσκαθήκουσαν δαπάνην τοῖς ἁγίοις. Il Motzo ritiene che o tutto il documento sia falso o questo brano sia una interpolazione, perchè Tolemaide non appartenne mai allo stato giudaico. Intanto le due ipotesi del Motzo portano a conclusioni molto differenti l'una dall'altra, giacchè se tutto il documento è falso, la riduzione ha dovuto necessariamente avvenire per opera di Flavio e del suo presunto intermediario. Nell'ipotesi dell'aggiunta del singolo paragrafo, si può trarre qualche conseguenza per la critica delle fonti delle *Antichità*, solo se si voglia ammettere che l'aggiunta sia avvenuta dopo che la fonte si era valsa del *I Maccabei*. Ma questa fonte, secondo il Motzo (2), fu scritta fra il tempo di Giovanni Ircano e quello di Alesandro Janneo, cioè proprio in quel tempo in cui, aspirando la Giudea al possesso di Tolemaide, si può collocare l'interpolazione. Perchè dunque fu fatta nel *I Maccabei* e non in questa fonte sacerdotale? E a prescindere da siffatti argomenti di convenienza, il punto fondamentale è questo. La promessa di dare Tolemaide, anzi di averla già data, si spiega bene come una delle tante concessioni a buon mercato fatte da Demetrio I, quando aveva bi-

(1) « Riv. Fil. Class. » LVIII (1930), pagg. 71 segg.
(2) *Saggi* cit., pag. 206.

sogno dei Giudei per lottare contro Alessandro Bala, tanto più che, come fu giustamente osservato dall'Artom (1), Tolemaide era allora in mano appunto di Alessandro Bala (*I Macc.* X, 1). Poichè, come avremo anche ulteriore occasione di insistere, il documento non offre seri appigli per negarne l'autenticità parziale o totale, non resta che presupporre *a priori* che la clausola sia caduta in Flavio. E si deve dar ragione all'Artom anche su questo che non c'è nessun motivo intrinseco perchè Giuseppe Flavio debba aver tralasciato questo paragrafo. Resta quindi solo da presupporre una causa materiale della dimenticanza; e credo si possa trovare facilmente in un particolare sfuggito ai critici. Si cfr. i due testi:

I Macc. X, 38-40. καὶ τοὺς τρεῖς νομοὺς τοὺς προστεθέντας τῇ Ἰουδαίᾳ ἀπὸ τῆς χώρας Σαμαρίας, προστεθήτω τῇ Ἰουδαίᾳ πρὸς τὸ λογισθῆναι τοῦ γενέσθαι ὑφ' ἕνα, τοῦ μὴ ὑπακοῦσαι ἄλλης ἐξουσίας ἀλλ' ἢ τοῦ ἀρχιερέως. ***Πτολεμαΐδα καὶ τὴν προσκυροῦσαν αὐτῇ δέδωκα δόμα τοῖς ἁγίοις ἐν Ἱερουσαλὴμ εἰς τὴν προκαθήκουσαν δαπάνην τοῖς ἁγίοις.*** κἀγὼ δίδωμι κατ' ἐνιαυτὸν δεκαπέντε χιλιάδας σίκλων ἀργυρίου ἀπὸ τῶν λόγων τοῦ βασιλέως ἀπὸ τῶν τόπων τῶν ἀνηκόντων.

Ant. XIII, 54-55. ἐπιτρέπω δὲ καὶ τοῖς πατρίοις χρῆσθαι νόμοις καὶ τούτους φυλάττειν, καὶ τοῖς τρισὶ τοῖς προσκειμένοις τῇ Ἰουδαίᾳ νομοῖς ὑποτάττεσθαι. βούλομαι καὶ τῷ ἀρχιερεῖ ἐπιμελὲς εἶναι, ἵνα μηδὲ εἷς Ἰουδαῖος ἄλλο ἔχῃ ἱερὸν προσκυνεῖν ἢ μόνον τὸ ἐν Ἱεροσολύμοις. δίδωμι δ' ἐκ τῶν ἐμῶν εἰς τὴν δαπάνην τῶν θυσιῶν κατ' ἔτος μυριάδας πεντεκαίδεκα.

---

(1) *Sulle concessioni di Demetrio I a Gionata* « Riv. Israelitica », VIII (1911) pag. 10 dell'estr.

Il semplice confronto dimostra che Giuseppe Flavio ha tralasciato il membro Πτολεμαΐδα... τοῖς ἁγίοις, che è uguale press'a poco in lunghezza a quello che immediatamente segue ἐν Ἱερουσαλὴμ... τοῖς ἁγίοις. La dittografia è costituita evidentemente dalla ripetizione di τοῖς ἁγίοις. Queste due parole dovevano concludere due righe, e Giuseppe saltò la prima. C'è forse ancora nel testo di quest'ultimo la riconferma palmare del salto. Infatti ἐν Ἱεροσολύμοις è riconnesso alla frase che nel *I Maccabei* precede il brano Πτολεμαΐδα... τοῖς ἁγίοις, perchè gli veniva a mancare il naturale legame con questa frase; e inoltre, per necessaria conseguenza, le parole successive che nel testo del *I Maccabei* suonano *εἰς τὴν προσήκουσαν δαπάνην* τοῖς ἁγίοις hanno dovuto essere riattaccate alla frase seguente: δίδωμι δ'ἐκ τῶν ἐμῶν *εἰς τὴν δαπάνην* τῶν θυσιῶν.

Pure un altro argomento del Motzo, benchè, come al solito, esattissimo in sè, porta alle medesime conclusioni, che contraddicono alla tesi per cui fu formulato. Tra le concessioni di Demetrio compare in XIII, 49 una che non si ritrova nel *I Maccabei*. Alludo alla famosa esenzione dal testatico la quale ha sollevato moltissime discussioni: καὶ ὑπὲρ κεφαλῆς ἑκάστης ὃ ἔδει μοι δίδοσθαι τῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ κατοικούντων... παραχωρῶ ὑμῖν ἀπὸ τοῦ νῦν εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον. Ma, per quanto sul sistema tributario dei Seleucidi si sappia poco, sembra ormai accertato che un vero testatico non ci fosse (1). L'aggiunta non solo dunque non può essere ritenuta pertinente al testo originale, ma non può nemmeno essere considerata opera della così detta fonte sacerdotale, che è ancora

(1) Per tale questione v. SCHÜRER *Geschichte d. jüdischen Volkes*, etc. I[4], pag. 229, e WILLRICH *Urkundenfälschung in d. hellen.-jüd. Literatur*, pag. 73 segg.

troppo antica. L'aggiunta è quindi dovuta a Giuseppe Flavio stesso, a cui era suggerita della abituale tassazione degli Ebrei al suo tempo sotto il governo romano. A Giuseppe doveva parer strano che non fosse nominata quella che per lui era la tassa per eccellenza.

E veniamo ad un altro punto in cui Giuseppe Flavio, avendo il racconto più preciso, dovrebbe risalire a una fonte antica e degna di fede. Confronto senz'altro i testi:

I Macc. XI, 18. καὶ ὁ βασιλεὺς Πτολεμαῖος ἀπέθανεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ, καὶ οἱ ὄντες ἐν τοῖς ὀχυρώμασιν ἀπώλοντο ὑπὸ τῶν ἐν τοῖς ὀχυρώμασιν.	*Ant.* XIII, 120. παραλαβὼν δὲ τὴν βασιλείαν Δημήτριος ὁ Νικάτωρ ἐπιλεγόμενος, ὑπὸ πονηρίας ἤρξατο διαφθείρειν τὸ τοῦ Πτολεμαίου στρατιωτικόν, τῆς τε πρὸς αὐτὸν συμμαχίας ἐκλαθόμενος, καὶ ὅτι πενθερὸς ἦν αὐτοῦ και διὰ τὸν τῆς Κλεοπάτρας γάμον συγγενής . οἱ μὲν οὖν στρατιῶται φεύγουσιν αὐτοῦ τὴν πονηρίαν εἰς Ἀλεξάνδρειαν, τῶν δ'ἐλεφάντων Δημήτριος ἐγκρατὴς γίγνεται.

Giuseppe non ha qui niente a che fare con il *I Maccabei*, ma evidentemente perchè la frase sibillina del *I Maccabei* (posto che egli lo abbia conosciuto in questa forma) o almeno la sua estrema brevità lo hanno spinto a cercare un po' di facile erudizione altrove. Tutto il paragrafo sembra derivare non da fonte sacerdotale, ma da fonte ellenistica e si potrebbe arrischiare anche di proporre il nome di Polibio, che verso la fine della sua

trove (1) cercato di dimostrare che vanno attribuite a errori di Giuseppe Flavio provocati dalla differente distribuzione amministrativa della Palestina al suo tempo. Merita invece un breve esame un caso differente, in cui le *Antichità* riducono il *I Maccabei*. In *I Macc.* X, 39 (sempre nella lettera di Demetrio) c'è un paragrafo dedicato a Tolemaide, che non si ritrova in *Ant.* XIII, 54: Πτολεμαΐδα καὶ τὴν προσκυροῦσαν αὐτῇ δέδωκα δόμα τοῖς ἁγίοις τοῖς ἐν Ἱερουσαλὴμ εἰς τὴν προσκαθήκουσαν δαπάνην τοῖς ἁγίοις. Il Motzo ritiene che o tutto il documento sia falso o questo brano sia una interpolazione, perchè Tolemaide non appartenne mai allo stato giudaico. Intanto le due ipotesi del Motzo portano a conclusioni molto differenti l'una dall'altra, giacchè se tutto il documento è falso, la riduzione ha dovuto necessariamente avvenire per opera di Flavio e del suo presunto intermediario. Nell'ipotesi dell'aggiunta del singolo paragrafo, si può trarre qualche conseguenza per la critica delle fonti delle *Antichità*, solo se si voglia ammettere che l'aggiunta sia avvenuta dopo che la fonte si era valsa del *I Maccabei*. Ma questa fonte, secondo il Motzo (2), fu scritta fra il tempo di Giovanni Ircano e quello di Alesandro Janneo, cioè proprio in quel tempo in cui, aspirando la Giudea al possesso di Tolemaide, si può collocare l'interpolazione. Perchè dunque fu fatta nel *I Maccabei* e non in questa fonte sacerdotale? E a prescindere da siffatti argomenti di convenienza, il punto fondamentale è questo. La promessa di dare Tolemaide, anzi di averla già data, si spiega bene come una delle tante concessioni a buon mercato fatte da Demetrio I, quando aveva bi-

(1) « Riv. Fil. Class. » LVIII (1930), pagg. 71 segg.
(2) *Saggi* cit., pag. 206.

sogno dei Giudei per lottare contro Alessandro Bala, tanto più che, come fu giustamente osservato dall'Artom (1), Tolemaide era allora in mano appunto di Alessandro Bala (*I Macc.* X, 1). Poichè, come avremo anche ulteriore occasione di insistere, il documento non offre seri appigli per negarne l'autenticità parziale o totale, non resta che presupporre *a priori* che la clausola sia caduta in Flavio. E si deve dar ragione all'Artom anche su questo che non c'è nessun motivo intrinseco perchè Giuseppe Flavio debba aver tralasciato questo paragrafo. Resta quindi solo da presupporre una causa materiale della dimenticanza; e credo si possa trovare facilmente in un particolare sfuggito ai critici. Si cfr. i due testi:

I Macc. X, 38-40.	*Ant.* XIII, 54-55.
καὶ τοὺς τρεῖς νομοὺς τοὺς προστεθέντας τῇ Ἰουδαίᾳ ἀπὸ τῆς χώρας Σαμαρίας, προστεθήτω τῇ Ἰουδαίᾳ πρὸς τὸ λογισθῆναι τοῦ γενέσθαι ὑφ' ἕνα, τοῦ μὴ ὑπακοῦσαι ἄλλης ἐξουσίας ἀλλ' ἢ τοῦ ἀρχιερέως. *Πτολεμαΐδα καὶ τὴν προσκυροῦσαν αὐτῇ δέδωκα δόμα τοῖς ἁγίοις ἐν Ἱερουσαλὴμ εἰς τὴν προκαθήκουσαν δαπάνην τοῖς ἁγίοις.* κἀγὼ δίδωμι κατ' ἐνιαυτὸν δεκαπέντε χιλιάδας σίκλων ἀργυρίου ἀπὸ τῶν λόγων τοῦ βασιλέως ἀπὸ τῶν τόπων τῶν ἀνηκόντων.	ἐπιτρέπω δὲ καὶ τοῖς πατρίοις χρῆσθαι νόμοις καὶ τούτους φυλάττειν, καὶ τοῖς τρισὶ τοῖς προσκειμένοις τῇ Ἰουδαίᾳ νομοῖς ὑποτάττεσθαι. βούλομαι καὶ τῷ ἀρχιερεῖ ἐπιμελὲς εἶναι, ἵνα μηδὲ εἷς Ἰουδαῖος ἄλλο ἔχῃ ἱερὸν προσκυνεῖν ἢ μόνον τὸ ἐν Ἱεροσολύμοις. δίδωμι δ' ἐκ τῶν ἐμῶν εἰς τὴν δαπάνην τῶν θυσιῶν κατ' ἔτος μυριάδας πεντεκαίδεκα.

(1) *Sulle concessioni di Demetrio I a Gionata* « Riv. Israelitica », VIII (1911) pag. 10 dell'estr.

Il semplice confronto dimostra che Giuseppe Flavio ha tralasciato il membro Πτολεμαΐδα... τοῖς ἁγίοις, che è uguale press'a poco in lunghezza a quello che immediatamente segue ἐν Ἱερουσαλὴμ... τοῖς ἁγίοις. La dittografia è costituita evidentemente dalla ripetizione di τοῖς ἁγίοις. Queste due parole dovevano concludere due righe, e Giuseppe saltò la prima. C'è forse ancora nel testo di quest'ultimo la riconferma palmare del salto. Infatti ἐν Ἰεροσολύμοις è riconnesso alla frase che nel *I Maccabei* precede il brano Πτολεμαΐδα... τοῖς ἁγίοις, perchè gli veniva a mancare il naturale legame con questa frase; e inoltre, per necessaria conseguenza, le parole successive che nel testo del *I Maccabei* suonano *εἰς τὴν προσήκουσαν δαπάνην* τοῖς ἁγίοις hanno dovuto essere riattaccate alla frase seguente: δίδωμι δ'ἐκ τῶν ἐμῶν *εἰς τὴν δαπάνην* τῶν θυσιῶν.

Pure un altro argomento del Motzo, benchè, come al solito, esattissimo in sè, porta alle medesime conclusioni, che contraddicono alla tesi per cui fu formulato. Tra le concessioni di Demetrio compare in XIII, 49 una che non si ritrova nel *I Maccabei*. Alludo alla famosa esenzione dal testatico la quale ha sollevato moltissime discussioni: καὶ ὑπὲρ κεφαλῆς ἑκάστης ὃ ἔδει μοι δίδοσθαι τῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ κατοικούντων... παραχωρῶ ὑμῖν ἀπὸ τοῦ νῦν εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον. Ma, per quanto sul sistema tributario dei Seleucidi si sappia poco, sembra ormai accertato che un vero testatico non ci fosse (1). L'aggiunta non solo dunque non può essere ritenuta pertinente al testo originale, ma non può nemmeno essere considerata opera della così detta fonte sacerdotale, che è ancora

(1) Per tale questione v. SCHÜRER *Geschichte d. jüdischen Volkes*, etc. I^4, pag. 229, e WILLRICH *Urkundenfälschung in d. hellen.-jüd. Literatur*, pag. 73 segg.

troppo antica. L'aggiunta è quindi dovuta a Giuseppe Flavio stesso, a cui era suggerita della abituale tassazione degli Ebrei al suo tempo sotto il governo romano. A Giuseppe doveva parer strano che non fosse nominata quella che per lui era la tassa per eccellenza.

E veniamo ad un altro punto in cui Giuseppe Flavio, avendo il racconto più preciso, dovrebbe risalire a una fonte antica e degna di fede. Confronto senz'altro i testi:

I Macc. XI, 18. καὶ ὁ βασιλεὺς Πτολεμαῖος ἀπέθανεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ, καὶ οἱ ὄντες ἐν τοῖς ὀχυρώμασιν ἀπώλοντο ὑπὸ τῶν ἐν τοῖς ὀχυρώμασιν.	*Ant.* XIII, 120. παραλαβὼν δὲ τὴν βασιλείαν Δημήτριος ὁ Νικάτωρ ἐπιλεγόμενος, ὑπὸ πονηρίας ἤρξατο διαφθείρειν τὸ τοῦ Πτολεμαίου στρατιωτικόν, τῆς τε πρὸς αὐτὸν συμμαχίας ἐκλαθόμενος, καὶ ὅτι πενθερὸς ἦν αὐτοῦ και διὰ τὸν τῆς Κλεοπάτρας γάμον συγγενής . οἱ μὲν οὖν στρατιῶται φεύγουσιν αὐτοῦ τὴν πονηρίαν εἰς Ἀλεξάνδρειαν, τῶν δ'ἐλεφάντων Δημήτριος ἐγκρατὴς γίγνεται.

Giuseppe non ha qui niente a che fare con il *I Maccabei*, ma evidentemente perchè la frase sibillina del *I Maccabei* (posto che egli lo abbia conosciuto in questa forma) o almeno la sua estrema brevità lo hanno spinto a cercare un po' di facile erudizione altrove. Tutto il paragrafo sembra derivare non da fonte sacerdotale, ma da fonte ellenistica e si potrebbe arrischiare anche di proporre il nome di Polibio, che verso la fine della sua

opera doveva certamente accennare a questi fatti. Comunque se ne pensi, è certo che si ha qui una delle solite aggiunte. Il testo del *1 Maccabei* a sua volta è sibillino, solo perchè corrotto. È quasi incredibile infatti che di fronte a una frase così insensata nessuno si sia accorto della dittografia che la ha deturpata senza rimedio: καὶ οἱ ὄντες *ἐν τοῖς ὀχυρώμασιν* ἀπώλοντο ὑπὸ τῶν *ἐν τοῖς ὀχυρώμασι*. Poichè la dittografia ha provocato forse una ampia lacuna non mi sembra possibile tentare una correzione, che superi la semplice possibilità.

Ad aggiunta o libera elaborazione ci riporta infine l'ultimo esempio, su cui il Motzo si è fermato. *I Maccabei* XI, 45 segg. ci descrive l'aiuto offerto a Demetrio II contro gli Antiocheni ribelli dai Giudei. Con enorme esagerazione si dice che essi ἀπέκτειναν ἐν τῇ πόλει ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ εἰς μυριάδας δέκα . καὶ ἐνεπύρισαν τὴν πόλιν καὶ ἐλάβοσαν σκῦλα πολλὰ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ καὶ ἔσωσαν τὸν βασιλέα (v. 47-48). In *Ant.* XIII, 136 segg. si trova una descrizione certamente molto più particolareggiata; ma, trascurando le variazioni stilistiche, i particolari concreti in cui c'è davvero differenza si riducono a questi due: 1) invece di δέκα μυριάδες sono nominate πολλαὶ μυριάδες; 2) I Giudei avrebbero cominciato a combattere ἐπὶ τὰς στέγας τῶν βασιλείων ἀναβάντες, donde ἔβαλλον αὐτούς (τοὺς Ἀντιοχεῖς). Ora può essere che queste differenze risalgano a un'altra fonte. Ma forse questa supposizione è inutile. Le πολλαὶ μυριάδες sono le δέκα μυριάδες del *I Maccabei* e non costringono affatto a pensare a un'altra fonte, che sarebbe incorsa nella medesima esagerazione. E già a una fonte greca si potrebbe pensare soltanto nel caso che essa attribuisse l'enorme strage a tutta l'opera di repressione di Demetrio II e che poi questo numero di uccisi fosse messo in conto ai soli 3000 Ebrei da Giuseppe. Anche l'altra va-

riante, la lotta dai tetti, è così agevole che si può supporre facilmente fosse aggiunta da Giuseppe Flavio tanto per animare la descrizione e renderla più drammatica. Dall'assedio di Cartagine (καὶ ὅδε μὲν ὁ πόλεμος ἦν ἐπὶ τῶν τεγῶν ἄνω Appian., *Lyb.* 128) alla morte di Pirro (Plut. *Pyrrhus* 34) gli esempi più o meno simili di lotte dai tetti abbondavano e potevano costituire pressochè un luogo comune di ogni lotta nell'interno delle città.

Credo in conseguenza che la teoria del Motzo, per quanto abbia il merito di aver richiamato l'attenzione su molti passi notevoli delle *Antichità*, non regga e costringa a ritornare a tentativi più semplici per confutare la teoria del Destinon, la quale indubbiamente, a tacer d'altro, urta contro l'impressione di precisa unità che dà il *I Maccabei.*

Si può spiegare in un modo forse abbastanza semplice perchè Giuseppe abbandoni prematuramente il *I Maccabei* e per due ragioni, una più generale, l'altra più specifica. In primo luogo Giuseppe nell'abbandonare il *I Maccabei* come fonte delle sue *Antichità* non si rifaceva già a una nuova versione, ma ridiceva semplicemente in forma diversa, ciò che aveva già detto nella *Guerra giudaica* con quell'unica aggiunta che notammo.

Ebbene se si esamina questo suo originario racconto in I, 31 segg. si può constatare subito quanto sia povero e breve fino a Simone, il quale è stato evidentemente il primo personaggio di cui Giuseppe trovava nella sua fonte (1) notizie piuttosto estese. Giuseppe Flavio aveva dunque per il tempo di Simone una versione già pronta, che equivaleva a quella che egli avrebbe dovuto riassu-

---

(1) Questa fonte è probabilmente Nicola Damasceno, Cfr. Hölscher, in Pauly-Wissowa « R. E. » s. v. *Iosephus,* IX coll. 1944 segg.

mere dal *I Maccabei*. Dopo Simone egli avrebbe dovuto adoperare necessariamente questa sua prima versione: non c'era nessuna ragione perchè egli non la usasse anche per il tempo di Simone, risparmiandosi una fatica. Avendo insomma un racconto che con qualche ritocco poteva bastare, era naturale che Giuseppe Flavio, il quale non aveva scrupoli scientifici, se ne accontentasse. Ma c'è inoltre, se non erriamo, una ragione più specifica. La redazione del *I Maccabei* include un documento romano (XV, 16 segg.), che si ritrova, come è noto, in forma diversa nelle *Antichità* di Giuseppe (XIV, 145 segg.), ma attribuito al tempo di Ircano II.

Nel *I Maccabei* è una lettera a Tolemeo; nelle *Antichità* è un senatusconsulto. Non è qui il luogo di confrontare questi due documenti, per cui rimando al capitolo del presente studio dedicato a questo tema; ma è necessario ricordare che essi si rassomigliano in particolari che non possono sfuggire all'osservatore più superficiale. Caratteristica l'offerta che gli ambasciatori ebrei fanno di uno scudo, la quale si trova in entrambi i documenti (*I Macc.* XV, 18-20; *Ant.* XIV, 148). Inoltre *I Maccabei* riferisce (XIV, 22) che gli ambasciatori erano Numenio figlio di Antioco e Antipatro figlio di Giasone, due nomi che ritornano in parte nel documento delle *Antichità*: περὶ ὧν Ἀλέξανδρος Ἰάσονος καὶ Νουμένιος Ἀντιόχου καὶ Ἀλέξανδρος Δωροθέου, Ἰουδαίων πρεσβευταί (XIV, 146). Il nome di Numenio coincide esattamente; non così Alessandro figlio di Giasone che nel *I Maccabei* è invece Antipatro figlio di Giasone; ma è probabilmente errore materiale di Giuseppe Flavio stesso o di un copista provocato dall'Alessandro figlio di Doroteo vicino. Giuseppe Flavio doveva quindi aver letto i due nomi del suo documento uguali con quelli del *I Maccabei* ed egli del

resto li aveva già citati nella lettera di Jonathan agli Spartani (XIII, 169). Infine il documento dell'*Archeologia* accenna alla richiesta degli ambasciatori romani di avere lettere per tutti gli Stati e le città in cui sarebbero passati nel loro viaggio di ritorno (XIV, 147). Similmente il *I Maccabei* enumera tutte le Potenze a cui era stata inviata una lettera uguale a quella riferita. Questi due documenti hanno dunque rassomiglianze indubitabili, ma sono assai sconcertanti nelle loro differenze, sicchè i filologi moderni hanno dovuto faticare prima di cominciare a vedere con qualche chiarezza le relazioni tra il senatusconsulto e la lettera a Tolemeo. Giuseppe Flavio non era storico da impacciarsi di questi problemi, ma non poteva non scorgere le evidenti somiglianze tra i documenti ed essere assai imbarazzato a valutarli. Ciò è tanto più verosimile se si accetta la probabile ipotesi del Niese che la notizia dell'alleanza tra Roma e Simone sia stata attinta da Giuseppe al *I Maccabei*: in tal caso egli dovette rivolgere l'attenzione in special modo appunto a questo documento. L'unico modo che uno spirito acritico, quale Giuseppe Flavio, potesse adottare per liberarsi dall'imbarazzo era trascurare violentemente la difficoltà, cioè abbandonare la versione che gli offriva un documento, che già di per sè era di difficile intendimento (una lettera dei Romani a Tolemeo sugli Ebrei era senza dubbio una stranezza!) e che inoltre si confondeva per molti caratteristici particolari con un altro documento da lui o meglio della sua fonte (1) attribuito al periodo cesariano, cioè a un periodo che stava particolarmente

(1) La questione della provenienza di questi documenti meriterebbe un riesame, Cfr. intanto WILLRICH, *Judaica*, pagg. 40 segg. e *Urkundenfälschung* cit., pagg. 4 segg.; HÖLSCHER, *art. cit.* in RE, col. 1976; LAQUEUR, *Der jüdische Historiker Flavius Josephus* (Giessen, 1920), pagg. 221 segg.

a cuore a Giuseppe, servendogli in certo modo di contrapposto alla politica romana posteriore, soprattutto dei Flavi. Non c'è quindi ragione di mutilare il *I Maccabei* per spiegare un trapasso di fonte in Giuseppe; e, se ben si ripensa, apparirà una grande stranezza metodica il trasportare nel campo della critica del *I Maccabei* un problema che riguarda soltanto Giuseppe Flavio e i suoi criteri nel seguire diverse fonti. Detto questo, non sarà per ora necessario soffermarsi su alcune difficoltà minori, che sono state portate a sostegno della tesi del Destinon : esse riguardano pretese piccole contraddizioni tra il decreto in onore di Simone e il contesto del *I Maccabei*: pretese contraddizioni, che, se esistessero, potrebbero solo dimostrare che il documento è interpolato e vanno perciò esaminate nel capitolo sui documenti.

Ci siamo in questo modo liberati da un grave ostacolo, che impediva o almeno turbava un esame unitario del *I Maccabei*, e possiamo tornare a quel problema, che, per quanto non mai considerato, è a giudizio di chi scrive fondamentale per la comprensione del libro. Eravamo giunti, come si ricorderà, a trovare una contraddizione insanabile tra il carattere asidaico dell'opera e la sua conclusione, posto che si accettasse il giudizio di tntti i critici, secondo il quale il *I Maccabei* è stato necessariamente scritto dopo la morte di Giovanni Ircano. La soluzione di questa aporia sembra però facilissima, quando ci si liberi dalla *vulgata opinio*. Nulla impedisce di credere infatti che il *I Maccabei* sia stato scritto, vivente Giovanni Ircano, e anzi in quel periodo del suo trentennale regno in cui egli non era ancora passato al Sadduceismo.

Non sussistono, per quel che vedo, obiezioni davvero fondate a questa ipotesi. Se il *I Maccabei* termina ricor-

dando che il resto dei fatti di Giovanni Ircano si può trovare nel «libro dei giorni del suo sacerdozio», ciò si poteva dire tanto dopo la sua morte quanto prima; perchè questo «libro dei giorni», non è naturalmente altro se non la cronaca ufficiale, che veniva stesa secondo il susseguirsi degli avvenimenti, come si può vedere nel *Libro di Ester*, dove si parla di un «libro dei ricordi delle cose giornaliere» (VI 1) (1). E meno ancora si può dar peso alla affermazione del Niese (2) che implichi la canonizzazione del libro di Daniele l'accenno in II, 60: Δανιὴλ ἐν τῇ ἁπλότητι αὐτοῦ ἐρρύσθη ἐκ στόματος λεόντων. A rigore l'accenno a Daniele non presuppone nemmeno che il libro di Daniele fosse stato scritto (mentre tutti sanno (3) che fu scritto o almeno elaborato in forma definitiva certamente nel 165/4 a. Cr.), come dimostra il ricordo dei tre giusti Noè, Giobbe e Daniele fatto da Ezechiele XIX, 14, qualche secolo prima che un ignoto scrittore si valesse della fama di questo Daniele per fare di lui il protagonista del libro apocalittico.

Si può al contrario dire che l'unico buona ragione che potesse avere l'autore del *I Maccabei* per finire la sua storia con Giovanni Ircano era appunto l'esserne contemporaneo. Il *II Maccabei* ad esempio finisce con un avvenimento, la morte di Nicanore, che serve a spiegare la istituzione della festa del «giorno di Nicanore». Il *I Maccabei* invece non termina con alcun fatto, che concluda davvero la narrazione, facendola tendere a un risultato, che ne riveli l'importanza e il significato. La

(1) E' superfluo il richiamo ai *Libri dei Re*, la cui abituale formula (cfr. I, 15, 31 etc.) è certo riecheggiata in *I Maccabei*.

(2) *Kritik d. beiden Makkabäerbücher*, pag. 9.

(3) Cfr. tra i recenti soprattutto E. MEYER, *Ursprung u. Anfänge d. Christentums*, II, 184 segg.

migliore prova che l'Autore non sente nella morte di Simone *il* fatto con cui il suo compito termina è appunto la giustificazione che egli dà di concludere a questo punto. Ci aspetteremmo un elogio di Simone e dell'opera tutta dei fratelli Maccabei in generale oppure qualche riflessione sul trionfo del popolo eletto: troviamo invece l'osservazione piuttosto banale che la storia di Giovanni Ircano è scritta nel «libro dei giorni» del suo sacerdozio. Anche la storia di Simone era scritta in un libro simile; e quindi per il medesimo motivo l'autore avrebbe potuto dispensarsi dallo scriverla. Se le parole debbon avere un senso ragionevole possono significare soltanto che la storia contemporanea da tutti per ora ricordata non ha bisogno di essere conservata al ricordo dei poteri, perchè a questo scopo provvede già la cronaca ufficiale. Questa osservazione dimostra inoltre che l'Autore non tendeva a scrivere una storia della restaurazione religiosa e politica di Israele, ma una storia dinastica, la quale naturalmente non poteva avere nessun punto di conclusione effettiva, finchè la dinastia asmonea persisteva.

Il *I Maccabei* andrebbe dunque posto al tempo di Giovanni Ircano (135-104 a. C.); ma si capisce che esso appartenga a un periodo piuttosto avanzato, quando ormai si poteva parlare, sia pure con un po' di enfasi come fa l'Autore, di un regno in cui grandi cose si erano compiute. Considerando d'altra parte che il conflitto con i Farisei non sarà avvenuto precisamente negli ultimissimi giorni di Ircano, gli anni in cui noi dobbiamo collocare la composizione del *I Maccabei* sono quelli che immediatamente precedono la scissione. La quale non può certo essersi manifestata d'improvviso, come tenderebbe a farci credere Giuseppe Flavio, ma sarà stata preceduta

da discussioni e controversie, primi segni della crisi. Ebbene il *I Maccabei* acquista una ricchezza di significato assai maggiore, se noi lo consideriamo un documento di questa crisi. Negli stessi ambienti farisaici l'accordo non doveva essere unanime; e i fedeli alla dinastia asmonea dovevano abbondare. Tanto più poi in quella larga cerchia di zeloti che noi abbiamo convenuto di chiamare Ἀσιδαῖοι, in cui alla minore rigidezza di convinzioni dover anche corrispondere una minore intransigenza. A costoro il passaggio del sommo sacerdozio agli Asmonei doveva parere consacrato, anche contro la lettera della Legge, dalla opera grandiosa di restaurazione religiosa che essi avevano compiuto. Il *I Maccabei* è la voce di questi Ἀσιδαῖοι devoti alla Legge, ma nello stesso tempo consci che la Legge era stata salvata dagli Asmonei (1).

Si è spesso inutilmente cercato perchè il *I Maccabei* non riferisce i precedenti delle insurrezioni maccabaica narratici dal *II Maccabei.* Ma si intende assai agevolmente che l'autore li volesse ignorare, perchè in complesso costituivano una prova indiscutibile dell'usurpazione sacrale che gli Asmonei avevano commesso. Tutte le nostri fonti, che tutte tendono a giustificare i Maccabei, travisano più o meno i fatti con un'unanimità che si spiega subito pensando che i veri Sacerdoti Aaronidi erano passati al tempio di Leontopoli in Egitto e avevano originato lo scisma, sicchè lo difesa degli Asmonei coincideva con la difesa dell'unicità del culto in Gerusalemme, da secoli diventata uno dei fondamenti della religione ebraica. Ma attraverso i vari tendenziosi ri-

(1) Si cfr. una conferma della data ora proposta nel cap. IV di questo studio.

maneggiamenti della tradizione, si riesce ancora a riconoscere la verità.

Noi abbiamo una versione, quella di Giuseppe Flavio in *Bell. iud.* I, 31-33, che attribuisce al sommo sacerdote Onia la fondazione del tempio di Leontopoli. Onia avrebbe in un primo momento cacciato dalla città i figli di Tobia all'inizio della guerra tra Tolemeo VI e Antioco IV; ma questi si sarebbero rivolti ad Antioco, che marciando su Gerusalemme e profanando il Tempio, avrebbe costretto alla fuga Onia. La tradizione è qui molto generica; ma asserisce nettamente che l'Onia fuggito è il sommo sacerdote: ὁ δ᾿ἀρχιερεὺς ᾿Ονίας πρὸς Πτολεμαῖον διαφυγὼν καὶ παρ᾿ αὐτοῦ λαβὼν τόπον ἐν τῷ Ἡλιοπολίτῃ νομῷ, πολίχνην τε τοῖς Ἱεροσολύμοις ἀπεικασμένην καὶ ναὸν ἔκτισεν ὅμοιον (si cfr. VII,423: ᾿Ονίας Σίμωνος υἱός, εἷς τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις ἀρχιερέων, φεύγων ᾿Αντίοχον... ἧκεν εἰς ᾿Αλεξάνδρειαν etc.). Il valore di questa tradizione sta precisamente nella sua genericità, al contrario di quanto accade di solito; perchè essa conserva un ricordo popolare della fuga del Sommo Sacerdote. Infatti viene a incontrarsi con un'altra tradizione popolare, quella talmudica, che anch'essa chiama il fondatore del tempio di Leontopoli Onia figlio di Simone (1). Di contro a questa linea della tradizione, diretta e semplice, stanno una quantità di deformazioni, che si denunciano appunto quando, invece di esaminarle come si fa abitualmente una per una, si prendano in massa. Giuseppe Flavio stesso accoglie un'altra tradizione in *Antiq.* XIII, 62 segg.

(1) *Talm. ier. Joma* VI, 3 (cfr. SCHWAB, *Le Talmud de Jerusalem* V (Parigi 1882) pagg. 234-35) dove il tempio di Onia (Neḥonia) è supposto fondato ad Alessandria. Lo stesso racconto si ritrova in *Talmud bab. Menaḥoth* 109 b (cfr. GOLDSCHMIDT, *Der Babyl. Talmud* VIII (Lipsia, 1909) pagg. 196-97).

secondo cui non è più Onia figlio di Simone ma invece suo figlio, ὁ Ὀνίου τοῦ ἀρχιερέως υἱός, che fonda il tempio di Leontopoli.

Anche la data, come ha osservato giustamente il Motzo (1), viene spostata e messa dopo l'assunzione del sommo sacerdozio da parte di Jonathan, perchè ogni pretesa legittimistica del tempio di Leontipoli cada. A sua volta il *II Maccabei* fa morire Onia per ordine di Andronico, ministro di Antioco Epifane (IV, 32 segg.), sostituendo, come fu dimostrato (2), il sommo sacerdote giudeo al figlio di Seleuco Filopatore ucciso da Andronico per ordine di Antioco, secondo quanto ci testimoniano Diodoro (XXX, 7, 2) e Giovanni Antiocheno (fr. 58 MÜLLER). E se già in Giuseppe Flavio si ritrova Giuda Maccabeo trasformato in Sommo Sacerdote (*Ant.* XII, 434: τὴν δ'ἀρχιερωσύνην ἔτος τρίτον κατασχὼν ἀπέθανε), la tradizione ebraica posteriore finisce con il legittimare a tal punto il sacerdozio degli Asmonei da considerare senz'altro Mattatia sommo sacerdote. Così infatti lo troviamo chiamato nel Giosefo ebraico (III, 7), in una preghiera della liturgia giudaica per la festa delle Encenie («Ai tempi di Mattatia, figlio di Giovanni, sommo sacerdote») etc.

Mentre quasi tutte le altre fonti modificano dunque la verità, il *I Maccabei* tace. Tace evidentemente perchè scritto in un tempo ancora tanto prossimo agli avvenimenti, che le falsificazioni erano impossibili. E questo silenzio diventa ancora più significativo, quando si

---

(1) *Saggi* cit., pag. 185 n.

(2) V. specialmente WELLHAUSEN «Nachr. Gesell. Gött.» cit. (1905) pagg. 125 sgg. Non soddisfacente invece MEYER *Ursprung u. Anfänge d. Christentums* II, 149 n. 3. Cfr. THILO, *Die Chronologie d. Danielbuches* (Bonn, 1926) pag. 19 segg.

approfondiscano un poco le reali intenzioni che possano aver avuto i Farisei pretendendo da Giovanni Ircano che abbandonasse il sommo sacerdozio. Gli storici si limitano ad accettare e a commentare questa notizia, senza cercar di sapere a vantaggio di chi dovevano andare le pretese dei Farisei. Postasi la domanda, la risposta sarebbe stata una sola: i Farisei, contestando la legittimità del sacerdozio di Giovanni Ircano, dovevano pensare di sostituirgli i legittimi sacerdoti, cioè gli Aaronidi sacerdoti di Leontopoli. Il tempio egiziano dopo più di mezzo secolo dalla sua fondazione fioriva e acquistava proseliti e minacciava di creare uno scisma permanente nel Giudaismo. Era naturale che si pensasse a liberare la religione da questo pericolo nell'unico modo che fosse lecito: riconoscendo agli Aaronidi il loro diritto sul sommo sacerdozio e facendo di conseguenza rientrare nel seno del Giudaismo coloro che se ne erano allontanati per una semplice questione dinastica. Se, come mi pare abbastanza accertato, il *I Maccabei* fu scritto negli anni immediatamente precedenti al conflitto tra Giovanni Ircano e i Farisei la sua posizione di fronte alle pretese farisaiche è manifesta: netto diniego, difesa del sacerdozio asmonaico. Di contro alle idee che cominciavano a diffondersi tra gli zeloti più spinti sulla necessità di rimettere nella carica i sacerdoti voluti da Dio, quello zelota che è l'autore del *I Maccabei* protesta con la sua stessa opera, che è tanto ossequente alla Legge quanto alla dinastia asmonaica.

Se si parte appunto dal silenzio del libro sui precedenti religiosi della lotta, il *I Maccabei* può acquistare ormai una fisionomia nuova e precisa. Esso non è altro che una storia scritta da uno zelota, per legittimare con tutto il corso delle vicende del periodo maccabaico il

governo stesso degli Asmonei e più ancora il loro sommo sacerdozio. E precisato in questo modo lo scopo del libro, anche la data proposta ne riceve conferma. Perchè il *I Maccabei* non risente di una lotta aperta, di un contrasto fiero e preciso di tendenze: può accontentarsi di additare, con l'oggettività della storia, agli avversari del sacerdozio asmonaico la consacrazione che era discesa agli Asmonei dalla stessa volontà di Dio. Il *I Maccabei* è un ammonimento di un Ἀσιδαῖος agli altri Ἀσιδαῖοι, quando ancora Giovanni Ircano non era passato al Sadduceismo e non li aveva perseguitati, perchè essi non abbandonino la dinastia degli Asmonei.

Il primo punto significativo del *I Maccabei* è dunque un suo silenzio, silenzio provocato dalla deliberata volontà di presentare sotto un altro aspetto la storia, trascurando quelle contese per il Sommo Sacerdozio che non potevano non essere il sostegno principale dei legittimisti. La narrazione mette invece in primo piano Mattatia, il padre dei Maccabei. Si è negato realtà storica a questa figura (1), perchè essa non riappare nel *II Maccabei*, ma con ugual metodo si dovrebbe dubitare dell'esistenza di Onia, Giasone e Menelao, perchè non si trovano nel *I Maccabei*. L'assenza di Mattatia nel *II Macc.* è una questione interna di questo libro, che noi affronteremo a suo luogo, e allora potemo vedere che essa si spiega con la tendenza e lo scopo dell'opera. Tuttavia è certo che Mattatia ha nel *I Maccabei* e nella tradizione storica affine un rilievo sproporzionato in confronto a ciò che egli ha fatto se si bada alle materialità delle cose operate. Si legga il cap. secondo del *I Maccabei* e si detraggano i fatti concreti che gli sono attribuiti dal

(1) Niese, *Kritik* cit. pag. 45-46.

loro contesto omiletico e si vedrà che essi si riducono al primo atto audace contro un violatore della Legge e a una serie successiva di atti simili compiuti insieme con i figli e con altri partigiani. Chi comincia la vera lotta organizzata contro il governo siriaco è Giuda Maccabeo, dopo la morte del padre. Ma la tradizione del *I Maccabei* ha sentito, a differenza di quella del *II Maccabei* il valore sommo del primo gesto audace, il quale sarà o non sarà storico nei termini precisi in cui ci è riferito, non può non essere storico nel senso che in Mattatia si riconosceva colui che per primo aveva gettato il grido di guerra contro i prevaricatori della Legge. E tanto più è sentito il valore di questo gesto, perchè Mattatia era figura di schietto zelota, in cui non si poteva ritrovare alcuna cupidigia di potenza terrena. Perciò il *I Maccabei* si impadronisce di questa figura e la fa campeggiare solennemente. Mattatia viene a impersonare lo spirito secondo cui si svolse la ribellione, sicchè esaltandolo si esalta tutta la sua famiglia: e poichè la sua opera è mostrata conforme al più rigido pietismo, anche l'opera dei suoi discendenti resta presentata dal medesimo punto di vista.

Mattatia sorge nel secondo capitolo del *I Maccabei* improvvisamente in contrapposizione agli υἱοὶ παράνομοι, (I, 11), che avevano provocato l'intervento di Antioco, e a quegli altri πολλοὶ ἀπὸ Ἰσραήλ (I, 43) che avevano ceduto alla imposizione di ellenizzarsi. La contrapposizione in volge la condanna di tutti costoro e indica in Mattatia l'unico ἱερεύς — ἱερεύς, si noti (II, 1) — che abbia saputo resistere. Tutta la casta sacerdotale è così svalutata collettivamente (Onia insieme con Giasone e Menelao) nell'unica accusa, la quale poteva colpire anche Onia, che essi non avevano saputo resistere ad Antioco. Mattatia appare

quindi l'unico, da cui possa originarsi una nuova famiglia di Sommi Sacerdoti. Che la rappresentazione del *I Maccabei* tenda a dimostrare questo è inoltre forse riprovato da quell'allusione fatta da Mattatia sul letto di morte, che abbiamo già avuto occasione di riferire: Φινεὲς, ὁ πατὴρ ἡμῶν ἐν τῷ ζηλῶσαι ζῆλον, ἔλαβε διαθήκην ἱερωσύνης αἰωνίας (II, 54). La promessa è adempiuta nel decreto popolare in onore di Simone: οἱ Ἰουδαῖοι καὶ οἱ ἱερεῖς εὐδόκησαν τοῦ εἶναι αὐτῶν Σίμωνα ἡγούμενον καὶ ἀρχιερέα εἰς τὸν αἰῶνα, ἕως τοῦ ἀναστῆναι προφήτην πιστόν (XIV, 41). È vero che nell'un caso si parla di semplice sacerdozio e nell'altro del sommo sacerdozio; ma la promessa fatta a Finea, che era nipote di Aronne, non può non alludere velatamente a qualcosa di più di un semplice sacerdozio: altrimenti sarebbe insignificante e metterebbe i discendenti di Finea sullo stesso piano di tutte le famiglie sacerdotali. La interpretazione proposta è ancora confermata dagli altri esempi di tenaci osservatori della legge che Mattatia morente adduce ai figli: Giuseppe, che per ricompensa diventa signore dell'Egitto, Giosuè, che fu giudice in Israele, Davide che ottenne il trono etc. In confronto a queste ricompense un semplice sacerdozio non aveva senso. L'autore del *I Maccabei* non parlò esplicitamente di sommo sacerdozio solo perchè avrebbe falsato troppo evidentemente la tradizione; ma ogni lettore, che udiva Mattatia alludere a Finea come a un suo antenato e dire che ebbe la promessa di un sacerdozio eterno, non poteva non pensare ai Maccabei divenuti capi anche spirituali di Israele (1).

Il capitolo secondo dedicato al padre dei Maccabei

(1) Si noti che si trova usato nel *I Macc*. ἱερεύς per ἀρχιερεύς (cfr. XV, 1).

è l'unico in cui l'omilia soverchi la storia appunto perchè serve a dare il tono a tutta la narrazione, che segue con i caratteri propri alla più antica storia ebraica, per es. ai Libri dei Re, dove lo scopo religioso non si esprime fuori del racconto, ma nell'interno stesso, secondo il semplice criterio che l'opera dei giusti prospera e quella dei malvagi finisce con l'andare in rovina. La bontà della causa sostenuta dai Maccabei è quindi provata dalla loro fortuna. Ma c'è appena bisogno di avvertire che la prossimità degli avvenimenti storici narrati non permette l'eccessivo semplicismo delle più antiche opere storiche. La morte di Giuda, tra l'altro, non poteva che essere presentata nella migliore luce, attribuendone la colpa ai suoi soldati, che avrebbero disertato in gran parte (IX, 5 segg). Anche in questo caso è tuttavia mantenuto il criterio che ogni sventura in Israele dipende da una colpa degli Ebrei stessi. Ad ogni modo, pur nel racconto storico, la preoccupazione fondamentale dell'autore intorno al sacerdozio degli Asmonei si rivela luminosamente. I capp. VII e IX, che narrano il tentativo che l'Aaronide Alcimo compì per conquistare il sommo sacerdozio, fremono più che tutti gli altri di passione e si avventano con ferocia contro questo sacerdote, che aveva osato unirsi con i nemici d'Israele. Queste pagine nella sostanza e nella forma hanno un valore di un monito. È un monito il racconto dalle tristi disillusioni che colpirono gli Ἀσιδαῖοι, πρῶτοι ἐν υἱοῖς Ἰσραήλ (cfr. VII, 13), quando ingenuamente credettero alle promesse di Alcimo; è un monito la fine tragica di lui dopo l'assunzione al sacerdozio: ... ἐπέταξεν Ἄλκιμος καθαιρεῖν τὸ τεῖχος τῆς αὐλῆς τῶν ἁγίων τῆς ἐσωτέρας, καὶ καθεῖλε τὰ ἔργα τῶν προφητῶν, καὶ ἐνήρξατο τοῦ καθαιρεῖν. ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ ἐπλήγη Ἄλκιμος καὶ ἐνεποδίσθη τὰ ἔργα αὐτοῦ καὶ ἀπεφράγη τὸ στόμα αὐτοῦ, καὶ παρελύθη, καὶ οὐκ

ἐδύνατο ἔτι λαλῆσαι λόγον καὶ ἐντείλασθαι περὶ τοῦ οἴκου αὐτοῦ. καὶ ἀπέθανεν Ἄλκιμος ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ μετὰ βασάνου μεγάλης (IX, 54-57) (1). L'asprezza con cui il *I Maccabei* tratta Alcimo è tanto più notevole in quanto egli non tentava affatto di spodestare gli Asmonei per la semplice ragione che, come ci afferma lo stesso libro, la morte di Alcimo avvenne nel 153 Sel. (IX, 54) e la nomina di Jonathan a sommo sacerdote per opera di Alessandro Bala nel 160 Sel. al più presto (2). Ma il *I Maccabei* considera il sommo sacerdozio potenzialmente dovuto agli Asmonei; e non può quindi fare a meno di considerare un'empietà — è la parola precisa (cfr. VII, 9) — il tentativo di Alcimo di ridare alla cattedra vacante un legittimo possessore. La differenza di punti di vista tra questo Ἀσιδαῖος e i suoi fratelli che avevano aderito ad Alcimo sta precisamente in ciò che essi, considerando solo la legalità delle pretese di Alcimo, non avevano potuto disconoscerla, mentre questi vede l'opera dall'Aaronide con l'esperienza del posteriore sacerdozio asmoneo e quasi si atterrisce al pensiero che la riuscita del tentativo di Alcimo avrebbe potuto tagliare la via per sempre ai Maccabei. La conferma più caratteristica del suo modo di pensare sta nel nessun rilievo che egli dà alla nomina di Jonathan. Potrà sembrare a prima vista paradossale che egli non accentui ed esalti il passaggio del sacerdozio in mano agli Asmo-

---

(1) Sembra dunque racchiudere una leggera inesattezza, ciò che dice il Motzo, *op. cit.* pag. 181, a proposito del racconta parallelo di Giuseppe Flavio *Antiq.* XII, 413-14 «... si racconta da altra fonte come il pontefice Alcimo, avendo tentato di distruggere un muro del tempio di Gerusalemme ... venisse colpito di paralisi e dopo pochi giorni morisse». Nel *I Maccabei* non si ritrova soltanto la nomina di Giuda a sommo sacerdote che deriva certo da altra fonte.

(2) Considero quale data iniziale dell'era seleucidica del *I Macc.* la primavera del 311, ma v. quanto osservo nel c. II.

nei. Dopo aver riferito il decreto di Alessandro Bala (καὶ νῦν καθεστάκαμέν σε σήμερον ἀρχιερέα τοῦ ἔθνους σου X, 20), lo scrittore non dice già che allora Jonathan cominciò a pontificare, ma solo che rivestì i paramenti sacri: καὶ ἐνεδύσατο Ἰωνάθαν τὴν ἁγίαν στολήν (X, 21).

Ma l'apparente paradosso si dissolve subito. Se il *I Maccabei* avesse sottolineato questa nomina, le avrebbe tolto ogni valore religioso, perchè non poteva toccare a un re straniero la nomina del sommo sacerdote. Anche qui l'autore, non potendo nascondere, attenua. Inoltre in questo modo il sacerdozio degli Asmonei non veniva ad avere inizio preciso. Il che potrà anche essere storiricamente abbastanza esatto nel senso che certamente il decreto di Alessandro Bala venne solo a confermare ciò che egli non si sarebbe mai arrischiato a creare, così grandi incognite offriva. Ma una considerazione storica di questo genere è estranea allo scrittore antico, tanto è vero che egli non accenna punto ad una precedente attività sacerdotale di Jonathan o di Giuda; ma vuole solo evitare di determinare l'origine esatta del loro sacerdozio. Il quale, non avendo preciso inizio, non viene pertanto ad avere bisogno di giustificazione; e a sua volta l'opera di Alcimo, non apparendo nella sua vera luce, poteva essere detta una tremenda empietà. Per la medesima ragione è data invece molto maggiore importanza al decreto in onore di Simone, perchè in questo caso era indubbio che veniva confermato uno stato di fatto già preesistente e perchè la conferma veniva dalla volontà collettiva del popolo d'Israele. Dopo questo decreto ogni legittimismo doveva (o poteva) parere inutile, essendo contraddetto dalla voce unanime di tutti i fedeli. Si osservi come il *I Maccabei* accenni in questo caso ben diversamente alle conseguenze del decreto, come se Si-

mone iniziasse allora il suo sacerdozio: καὶ ἐπεδέξατο Σίμων καὶ εὐδόκησεν ἀρχιερατεύειν καὶ εἶναι στρατηγὸς καὶ ἐθνάρχης τῶν Ἰουδαίων καὶ ἱερέων καὶ τοῦ προστατῆσαι πάντων (XIV, 47). Ma non è naturalmente un inizio: l'autore lo sapeva bene. È un rinnovamento avvenuto per la consacrazione popolare.

Se lo scrittore del *I Maccabei* avesse voluto dimostrare la legittimità del sacerdozio asmonaico secondo i metodi e magari i sofismi di un giurista moderno avrebbe potuto trarre a questo punto le conclusioni. Ma egli poteva scrivere con tanto sincero ardore e superare senza esitanze gli scrupoli giuridici e religiosi che in lui, come in ogni altro zelota, dovevano sorgere vedendo il sacerdozio non più esercitato dai figli di Aronne, solo perchè egli sentiva in ogni pagina della storia maccabaica la giustificazione del nuovo stato di cose. L'atteggiamento dell'autore di fronte a questa storia che gli è quasi contemporanea è paragonabile a quello degli Italiani della generazione che immediatamente seguì al Risorgimento: anche questi, ancora stupiti del miracolo che si era compiuto pressochè sotto i loro occhi, poterono solo ammirare, qualche volta enfaticamente. Il *I Maccabei* deve dunque sì — a giudizio di chi scrive — ritenersi provocato dall'inizio della contesa intorno al sommo sacerdozio al tempo di Giovanni Ircano, ma a patto non vi si ricerchi un libello polemico. La difesa del sacerdozio degli Asmonei è assorbita nella esaltazione di tutto il loro operato. Il libro è dunque una visione storica, la cui tesi è data dalla linea dei fatti: è anzi l'ultima opera della storiografia ebraica classica. La quale ha per caratteristica essenziale — come già dicemmo — di vedere nel corso stesso dei fatti la presenza di Dio. Il *II Maccabei* è già un'opera di edificazione in cui interviene il sopranna-

turale. Il *I Maccabei* si regge ancora su una concezione lineare della storia, in cui essa di per sè, nei suoi stessi effetti, dimostra la volontà di Dio. Il *I Maccabei* voleva appunto essere un richiamo a quella volontà che, secondo il pensiero dell'autore, avrebbe dovuto far tacere ogni opposizione contro gli Asmonei.

***

Dal *I Maccabei* non deriva direttamente nessuna altra opera, se si eccettui il riassunto di Giuseppe Flavio in *Antichità* XII-XIII. Ma alcune altre versioni gli possono essere riavvicinate per fondamentali caratteristiche comuni in confronto alla tradizione che si ritrova nel *II Maccabei*. Queste caratteristiche sono in particolare: 1° l'importanza data a Mattatia, nemmeno nominato nel *II Maccabei* 2° il rilievo in cui viene messo Bacchide, uno dei generali di Antioco IV, che nel *II Maccabei* è solo accennato di sfuggita in un passo che dimostreremo a suo tempo fuori posto (VIII, 30). Queste due peculiarità si comprendono entrambe abbastanza facilmente. Se Mattatia è un personaggio storico, secondo quanto abbiamo avuto occasione di affermare, può costituire solo meraviglia che egli non sia considerato nel *II Maccabei*. Più incerti lascia in un primo momento Bacchide; tuttavia, se si pensa che egli era stato il generale, che aveva cercato di porre sulla cattedra sacerdotale Alcimo e aveva ucciso Giuda, diventa chiaro il motivo per cui egli potè essere esecrato più di ogni altro e conservato nella memoria delle generazioni posteriori.

La prima tradizione offertaci con le caratteristiche su notate è ancora in Giuseppe Flavio, nella *Guerra giudaica* I, 31 segg., tradizione eminentemente semplicistica

la quale conserva degli avvenimenti solo più alcune linee generali e alcuni episodi più famosi. Già abbiamo parlato della notizia che ci offre intorno alla fuga del sommo sacerdote Onia in Egitto. Appunto perchè è un fatto ben netto, esso ci è conservato; ma quando poi la tradizione deve penetrare nel giuoco intricato degli avvenimenti politici riduce ogni cosa a pochi episodi, facendoli convergere sui personaggi più famosi. Bacchide è il generale di Antioco, a cui è attribuita l'esecuzione delle empietà volute del re. Per conseguenza la ribellione di Mattatia viene immaginata come un atto violento contro il profanatore del tempio. Ματθίας . . . κοπίσιν ἀναιρεῖ τὸν Βακχίδην (I, 36). Il racconto poi prosegue tracciando brevemente e confusamente le lotte di Giuda e di Jonathan, senza che più appaia alcun nome di generale, nemmeno di Nicanore, il cui ricordo era affidato alla festa del giorno di Nicanore instituita per festeggiare la sua uccisione in battaglia (*I Macc.* VII, 40; *II Macc.* XV, 31). In questa seconda versione di Giuseppe Flavio è interessante la trasformazione almeno parziale della lotta contro i Siriaci in un singolo atto violento. C'è senza dubbio l'influenza dei racconti biblici a tutti noti; ma c'è anche un sintomo che il significato nazionale della lotta è progressivamente travisato. La mentalità ebraica, abituata a trovare nell'ordinanza di quel singolo re, di quel singolo imperatore o di quel singolo proconsole la causa di ogni ventura e sventura, giunge a vedere nella insurrezione maccabaica soprattutto una lotta *ad personam*. Una diversa tradizione infatti con analogo carattere è nel Talmud palestinese, Trattato *Ta'anith*, dove pure la lotta si conclude con un'uccisione «Il 13 Adar è il giorno commemorativo di Nicanore. Questa ne è l'origine. Un governatore che rap-

presentava il potere greco, passò per Gerusalemme in marcia per Alessandria, insultò, offese e ingiuriò il Tempio, dicendo: «Quando ritornerò in pace, distruggerò questa torre». Egli fu combattuto da un membro della famiglia dei Maccabei, che disperse l'esercito straniero, arrivò al carro di Nicanore, gli tagliò testa e mani, le inchiodò su un palo e vi scrisse sopra: «La bocca che ha parlato di Dio con disprezzo e la mano che si è stesa con tracotanza contro Gerusalemme sono sospese su questa pertica» (II, 8). È curioso come Nicanore sia confuso con Antioco IV e gli sia attribuita la spedizione in Egitto: ma è anche più interessante lo schematismo a cui giunge ormai la tradizione.

Il racconto ebraico quasi ufficiale è però, come tutti sanno, un altro, la *Meghillath Antiochos,* il rotolo di Antioco, scritto liturgico da leggersi nella festa delle Encenie con l'evidente intenzione di creare un parallelo all'altra *Meghillah*, quella della festa di *Purim*, il *Libro di Ester*. Basta ricordare l'inizio, che nella versione ebraica e aramaica più comune suona: «Fu ai tempi di Antioco re di Grecia; re grande e forte era e potente nel suo dominio e tutti i re lo obbedivano»; e nella versione aramaica più breve: «E fu ai tempi di Antioco figlio di Antioco re dei Greci, il quale uscì da Roma e regnò dall'India all'Etiopia su 127 provincie e dominò su tutto il mare e la terra». C'è appena bisogno di ricordare l'inizio del *Libro di Ester*: «Fu ai tempi di Assuero, quell'Assuero che regnò dall'India sino all'Etiopia su 127 provincie». Se la versione vulgata riecheggia il libro di Ester, la versione aramaica lo ricopia addirittura. Perchè, come si sarà subito capito, esistono due versioni molto differenti della *Meghillah*: l'una, che si ritrova in ebraico, in aramaico e in arabo, è la più nota e, diremo

così, ufficiale, conosciutissima anche agli studiosi occidentali che la ripubblicarono molte volte; l'altra, aramaica, fu pubblicata solo nel 1899 dall'Abrahams, valendosi dei frammenti trovati nella *Ghenizah* del Cairo e di un manoscritto parigino (1). Prima di riprendere la discussione sulla data della *Meghillah* e sulle testimonianze che la concernono, sarà bene confrontare appunto i due testi, ponendosi quel problema del confronto delle due redazioni, che dai pochissimi, che conoscono la versione aramaica così detta abbreviata, non fu mai considerato. Faccio un confronto schematico dei due racconti:

Testo Vulgato.

Antioco re di Grecia domina su molte provincie. Costituisce una grande provincia sulla riva del mare dal nome Antiochia.

Così pure Bagris (2) suo luogotenente, che dà alla sua provincia il nome Bagris.

Nell'anno 23 del regno, 213 della costruzione della casa di Dio, Antioco vuole ascendere a Gerusalemme per far cessare il patto tra Dio e Israele (Sabato, Neomenia e Circoncisione).

Testo aramaico.

Antioco *figlio di Antioco venuto a Roma, regna su 127 provincie dall'India all'Etiopia.*

(1) « Jewish Quarterly Review », XI (1899), pagg. 291 segg.

(2) Bagris è evidentemente Bacchide. L'errore è provocato da un ovvio scambio di lettere (cfr. Lévi, « Rev. Ét. Juiv. », XLV (1902), pag. 174).

Antioco manda Nicanore, che conquista Gerusalemme, profana il Tempio, vi sacrifica maiale.	Antioco manda Nicanore e il suo esercito a Gerusalemme: « *distrussero da Gerusalemme i timpani e le cetre e portarono via dal Tempio i sacrifici, gli olocausti, le offerte e le libazioni* ».
Giovanni figlio di Mattatia gran sacerdote si arma di una spada lunga due braccia e larga una spanna e la nasconde sotto gli abiti e si fa condurre da Nicanore. Questi gli propone di sacrificare maiale perchè possa diventare uno degli amici del Re. Giovanni finge di aver vergogna di sacrificare in pubblico e ottiene che siano allontanati tutti i presenti e allora uccide Nicanore.	Giovanni va da Nicanore con una spada lunga e larga una spanna. Nicanore gli propone di sollevare un calice di vino sull'altare. Astuzia di Giovanni, uccisore di Nicanore.
Giovanni prega Dio che gli perdoni di aver ucciso Nicanore nel santuario.	
Giovanni combatte contro l'esercito « greco ». Sono uccisi 772 mila uomini complessivamente.	Giovanni uccide 3300 nemici.
Fa una colonna e la chiama dal suo nome *maccabi*.	*Cambia il suo nome in mekannai (zelota).*

Antioco manda allora Bagris.	Antioco manda Bagris.
Un uomo che circoncise suo figlio è impiccato.	
Una donna dopo aver circonciso il figlio si getta dalle mura insieme con lui.	Episodio della donna [si trova però spostato più in basso].
	A Modein Mattatia, vedendo un Ebreo che sacrifica all'altare dei Pagani, insorge e insieme con i figli assale l'esercito di Bagris e compie grande strage.
Circa mille ebrei si rifugiano in una grotta per celebrare il Sabato. Bagris li invita ad uscire, ma essi ricordano il comandamento divino «Sei giorni lavorerai etc.» e si lasciano soffocare nella grotta.	Bagris con i superstiti va a Gerusalemme e, *per delazione di un Ebreo,* scopre i rifugiati nella caverna. Gli Ebrei rifiutano di violare il Sabato per ottemperare al comandamento divino. Circa mille gli uccisi.
I cinque figli di Mattatia scendono a combattere e debellano Bagris, che fugge ad Antioco.	I figli di Mattatia scendono a combattere. Bagris fugge ad Antioco.
Bagris ritorna con immenso esercito e profana il Tempio un'altra volta.	Ritorna con esercito più grande.
I Maccabei a Mizpà Ghil'ad.	I Maccabei a Mizpà.

Mattatia benedice i figli prima della lotta.	Mattatia benedice i figli.
Giuda muore.	*Parole di Giuda ai fratelli.*
Mattatia sostituisce il figlio.	
Eleazaro compie prodezze contro gli elefanti.	
Vittoria giudaica.	
Bagris bruciato nel fuoco.	
Antioco fugge « alle provincie del mare ».	
Purificazione del Tempio.	
Miracolo dell'olio. Istituzione della festa.	
Il regno degli Asmonei dura 206 anni fino alla distruzione del Tempio.	
	« Sono state compiute le *Tosefoth* in *Targum* di *Ronni vesimhi.* Nel mese di Tishri dell'anno 4035 dalla creazione del mondo sono state compiute » (1).

Quale relazione sussiste adunque tra le due versioni? È bene prescindere dalla data finale della versione aramaica, la cui interpretazione fu del resto finora dimenticata, come pure dalle testimonianze antiche. La versione

(1) Questa versione si presenta dunque come aggiunta al brano profetico letto nel Sabato della festa delle Encenie (*Zachar*. II, 14 segg.).

aramaica differisce dalla vulgata per i seguenti particolari che, come in gran parte è già stato visto dal primo editore, dipendono tutti dal *I Macc.*:

1) Antioco figlio di Antioco viene da Roma: si cfr. *I Macc.*, I, 10, καὶ ἐξῆλθεν ἐξ αὐτῶν ῥίζα ἁμαρτωλὸς Ἀντίοχος Ἐπιφανής, υἱὸς Ἀντιόχου βασιλέως, ὃς ἦν ὅμηρα ἐν τῇ Ῥώμῃ.

2) Sono distrutti i timpani e le cetre e sono aboliti i sacrifici; si cfr. *I Macc.*, III, 45, καὶ τὸ ἁγίασμα καταπατούμενον... καὶ ἐξέλειπεν αὐλὸς καὶ κινύρα.

3) Episodio di Modein. È il famoso episodio narrato in *I Macc.*, III, 15 segg.

4) La delazione di un Ebreo porta alla scoperta dei mille rifugiati nella caverna. È suggerimento di *I Macc.* II, 31: καὶ ἀνηγγέλη τοῖς ἀνδράσι τοῦ βασιλέως... ὅτι κατέβησαν ἄνδρες, οἵτινες διεσκέδασαν τὴν ἐντολὴν τοῦ βασιλέως εἰς τοὺς κρυφοὺς ἐν τῇ ἐρήμῳ.

Delle altre aggiunte ha significato per la questione che ci interessa l'imitazione iniziale del *Libro di Ester*, a cui torneremo per trovarvi una conferma della tesi che sarà tosto enunciata. È chiaro invece che la variante etimologica sul nome dei Maccabei (*Mekannai*) e l'aggiunta dei discorsi di Giuda non hanno valore speciale. Più importanti sono invece le lacune della versione aramaica in confronto alla vulgata. Cominciamo intanto con l'escludere che possano ritenersi completamento e aggiunte alla versione aramaica, che sarebbe l'originale, perchè non si capirebbe come mai allora la vulgata abbia trascurato i passi sopra elencati della versione aramaica. Restano quindi due sole interpretazioni possibili: o la versione aramaica ha volutamente annullato alcuni periodi della vulgata e ne ha aggiunti altri dal *I Maccabei* oppure tanto la vulgata quanto l'aramaica sono

cresciute indipendentemente da un testo originario più ristretto.

Le lacune della versione aramaica, nella prima ipotesi, dovrebbero spiegarsi o con necessità liturgiche le quali imponevano di abbreviare il testo originario o con una voluta soppressione di particolari per la tendenza dello scritto. La prima possibilità è esclusa dalle stesse aggiunte tratte dal *I Maccabei*. La seconda possibilità non si spiega in alcun modo. Se si volesse credere che per l'influenza del *I Maccabei* il redattore dell'aramaico avesse tralasciato certe enormità, come la fondazione della « provincia » di Antiochia o di Bagris (1), basterebbe osservare che per l'influenza del *I Maccabei* il redattore avrebbe dovuto semplicemente sopprimere tutto il suo racconto. L'uccisione di Nicanore, ad esempio, cozzava contro il racconto del *I Maccabei*.

In realtà è assurdo prestare delle intenzioni critiche ad autori di questo genere. Con entrambe le supposizioni non è dunque spiegabile che la nostra versione aramaica dipenda dalla vulgata. Si può aggiungere che due varianti non si spiegano nemmeno con questa ipotesi: per la vulgata gli uccisi sono 772 mila uomini, mentre sono molto meno, 3300, nell'aramaica (2); e per la vulgata Giovanni dovrebbe sacrificare maiale, mentre nell'aramaica si parla di libazione. Nel primo caso è necessario supporre che il testo originario dovesse parlare vagamente di « strage grande », come c'è d'altronde nel testo della vulgata, che poi determina l'entità di questa

(1) Leggo Bagris con la vulgata, invece di Bagras, offerto dall'ed. aram. del Gaster « Transactions of the ninth Intern. Congress of Orient. » (Londra, 1893) I, pagg. 3 segg.

(2) Il testo vulgato aramaico pubblicato dal Gaster dà solo 72700 uomini.

strage; e nel secondo caso è certo preferibile partire da un testo che aveva un'espressione imprecisa piuttosto che supporre una sostituzione.

O per lo meno, se c'è stata una sostituzione, deve presupporsi avvenuta in senso peggiorativo, cioè deve ritenersi che il testo originario parlasse della libazione, la quale poteva parere troppo poco caratteristica e fu mutata nel mangiare carne porcina. In tale caso il testo originario sarebbe conservato in questo punto dall'aramaica; ma, poichè abbiamo visto che l'aramaica non può essere in nessun caso nel complesso il testo originario, dovremo concludere che l'aramaica conserva qui la versione originaria, cioè deriva da un testo differente. La soluzione va dunque cercata nella seconda alternativa sopraenunciata. I nostri due testi fondamentali sono cresciuti su un testo meno complesso, al quale sono state fatte delle aggiunte. Che tali aggiunte ci siano state risulta indipendentemente dalla nostra ipotesi perchè basta esaminare l'apparato critico del Gaster alla vulgata in aramaico per vedere come taluni codici abbiano aggiunte speciali. Per ricordare solo l'aggiunta più importante, una famiglia di *mss.* contiene tutto un episodio su un *ius primae noctis* introdotto da Bagris, che avrebbe dovuto colpire anche una presunta figlia di Mattatia, il quale deriva indubbiamente da testi aggadici (1).

In famiglie isolate di codici noi possiamo quindi continuare ad osservare quel processo, che ha portato alla scissione fondamentale della vulgata e dell'aramaica. E in tale modo si spiega pure il curioso inizio dell'aramaica,

(1) Cfr. Lévi, « Rev. Ét. Juiv. » XXX (1895) pagg. 220 segg., dove sono tradotti i testi (glossa a *Meghillath Ta'anith* c. 6; *Midrash* di Hanuccah). Su ciò cfr. c. IV.

la quale copia il *Libro di Ester* nella supposizione che il regno di Assuero e quello di Antioco siano la medesima cosa. Anche qui è probabile si debba partire da un testo, che non desse ad Antioco il titolo di re di « Grecia », altrimenti la confusione con il re di « Media e di Persia », non sarebbe stata possibile o almeno agevole. È perciò da ritenere che il testo aramaico, in quanto non dà ad Antioco questo titolo, conservi meglio l'originale. In conclusione credo si possa affermare che i nostri due testi derivano da un terzo e che si differenziano per aggiunte loro proprie, benchè non sia naturalmente da escludersi che qualche lacuna sia dell'uno sia dell'altro testo provenga da dimenticanza. Le aggiunte della versione aramaica derivano dal *I Maccabei*, che, come avremo occasione di vedere nel cap. IV, era conosciuto dagli Ebrei ancora nel medioevo.

La critica era troppo bambina perchè si sapesse scegliere fra il racconto del *I Maccabei* e quello della *Meghillah*, e d'altra parte per gli Ebrei la *Meghillah* era più sacra del *I Maccabei* e si trova qualche volta perfino in codici della Bibbia (1). Così la *Meghillah* era completata con un processo armonistico ben noto. Le aggiunte della vulgata hanno anch'esse prevalentemente lo scopo di integrare il racconto, ma sono attinte da una diversa tradizione, che vorremmo dire rabbinica, se potessimo giungere a determinare sempre la fonte delle notizie. Mentre la versione aramaica attinge al *I Maccabei*, la vulgata raccoglie dati cronologici ed episodi dal fondo della cultura tradizionale giudaica. Lasciamo andare le due notizie che Antioco fondò Antiochia e Bagris Bagris. La prima era una banale induzione, quasi neces-

(1) Vedili cit. in Höpfl « Biblica » VI (1925), pag. 53 n. 3.

saria in chi appena sapeva di altri Antiochi: la seconda era trascinata dalla prima. E come Bagris era in tutto e per tutto nella leggenda l'anima gemella del re di Siria, così si immaginò che anch'egli avesse fondato la sua «provincia», come la chiama il testo. Il Lévi (1) ha anche dimostrato, se non con certezza, con molta probabilità che il nome geografico Bagris non è una chimera, come prima si credeva (2), ma ha il fondamento in una località della Siria che porta oggi il nome di *Kalat Bagras* e si trova citata in Strabone (XVI, 2, 8) come Πάγραι.

Più interessanti sono le notazioni cronologiche. La *Meghillah* pone il tentativo di Antioco nell'anno 213 dopo la ricostruzione del secondo Tempio e l'inizio del Governo asmonaico nell'anno 206 prima della distruzione del Tempio medesimo. Si hanno dunque 419 anni, se non è considerato un rilevante intervallo di tempo fra il tentativo di Antioco e la vittoria degli Asmonei, e allora si deve ritenere che non sia messo in conto l'anno della ricostruzione del Tempio, che da tutta la tradizione rabbinica è ritenuto precedere di 420 anni la distruzione del Tempio medesimo. Si può altrimenti computare ad un anno la durata della lotta. È certo in ogni caso che il dato fondamentale è 420 anni. Anche la divisione in due periodi, di 213 e di 206 anni, è conforme alla tradizione rabbinica, la quale divide i 420 anni del secondo Tempio in questo modo: per 34 anni dominio persiano (3), per 180 dominio greco (cioè nel complesso 214 an-

(1) « Rev. Ét. Juiv. » XLV (1902), pag. 173.

(2) KRAUSS, « Rev. Ét. Juiv. » XXX (1895), pag. 218, n. 5.

(3) Questo strano numero, in confronto ai 205 anni della realtà (537-332 a. C.) è stato spiegato dall'ARTOM, « Giorn. della Soc. Asiat. It. » N. S. I. (1925), pagg. 53 segg.

ni); per 103 gli Asmonei, per altri 103 gli Erodiadi (insieme 206 anni) (1). È învece estremamente difficile a spiegarsi un altro dato che, per quanto io so, non ha riscontro nelle fonti: i 23 anni del regno di Antioco. Sono propenso per questo dato ad accettare una congettura comunicatami privatamente e solo in via ipotetica da E. S. Artom: il quale riconoscendo nei 23 anni la somma degli anni di regno realmente vissuti da Seleuco IV (12 anni) e da Antioco IV (2) suppone che la *Meghillah* si fondasse su un computo, che vedeva in Antioco IV il diretto successore di Antioco III. Questa supposizione, indubbiamente molto acuta, può urtare contro l'obiezione che chi conosceva in modo tanto esatto la cronologia doveva anche conoscere le liste dei re. Ma ciò non è sempre vero; e inoltre credo si debba tenere conto di una ragione specifica per il nostro caso, che viene a confermare indipendentemente la tesi dell'Artom. La versione aramaica sa che Antioco era figlio di Antioco. Si conosceva dunque un fatto che doveva portare pressochè inevitabilmente a considerare Antioco IV erede e successore di Antioco III. Anzi qui forse è, a mio giudizio, la radice del singolarissimo errore.

Infine la vulgata riporta il miracolo dell'olio, quale è narrato in un famoso passo del Talmud babilonese (*Shabbath*, 21 b), che citeremo più tardi (c. II): tale aggiunta ha valso senza dubbio a dare maggiore popolarità a questa versione e farla diventare precisamente la vulgata giacchè, come avremo occasione di ricordare più diffusamente in seguito, la festa delle Encenie si era venuta

---

(1) *Seder 'olam rabba* c. XXX. In NEUBAUER, *Mediaeval Jewish Chronicles*, II (Oxford, 1895), pag. 66.

(2) Tali sono i dati del canone di Eusebio I, 247, SCHÖNE.

sempre più trasformando in commemorazione specifica del miracolo da celebrazione generica, quale era alle origini, della riconsacrazione del Tempio.

È necessario ora domandarci quando possa essere stata scritta la nostra *Meghillah*, dico la *Meghillah* originaria perchè noi, almeno per quel che io vedo, non abbiamo la possibilità di determinare la cronologia anche delle stratificazioni. Sa'adia (892-942) ha conosciuto certo il nostro libro perchè egli afferma nel suo *Sefer hagalui* (1), che i «figli di Asmonai, Giuda, Simone, Giovanni, Jonathan ed Eleazaro scrissero tutto ciò che accadde loro in un libro nel linguaggio dei Caldei identico a quello del libro di Daniele». È stato assai acutamente sospettato dall'Abrahams che Sa'adia dovesse pensare al testo aramaico ridotto, in cui non è narrata la morte di Giuda, perchè altrimenti non avrebbe potuto ritenere che anche Giuda avesse collaborato all'opera. Ma in realtà la questione è più complicata, come del resto già l'Abrahams stesso riconosceva. È noto che parecchi critici non credono che il libro qui ricordato da Sa'adia sia la nostra *Meghillah* e pensano a una misteriosa opera ora sparita (2); ma Sa'adia si incarica di smentire personalmente queste ipotesi citando la nostra *Meghillah* (3) e precisamente un versetto della preghiera di Giovanni, prima di uccidere Nicanore, che si ritrova press'a poco nel testo aramaico vulgato (v. 23 ed. Gaster), ma non si rintraccia nell'aramaico abbreviato. Ciò

(1) Cfr. Gaster, *The scroll of the Hasmoneans* «Trans. of the ninth Inter. Congress of Orient.» (Londra 1893) I, pag. 6. Cito dalla traduzione ebraica dell'Harkawy (Pietroburgo, 1891), pag. 150, secondo il testo (irreperibile in Italia) fornitomi dalla cortesia del prof. S. Luria di Leningrado.

(2) Krauss, «Rev. Ét. Juiv.», XXX (1895), pagg. 214 segg.

(3) *Op. cit.*, in n. 1, pag. 180.

dimostra che probabilmente Sa'adia non tenne conto della morte di Giuda nell'accogliere la leggenda, o forse anche nel formularla egli stesso, che gli autori fossero i Maccabei. Un'altra supposizione, che Sa'adia conoscesse un testo intermedio tra il vulgato e l'abbreviato, non pare necessaria.

Coloro che favoleggiano di una presunta opera scomparsa si fondano su un passo delle *Halahoth Ghedoloth* (1) (IX sec.): « Gli anziani della scuola di Hillel scrissero la *Meghillah* degli Asmonei e fino a quando non verrà sacerdote con gli Urim e i Tummim, non entrerà nel Canone (2). Essi scrissero nella soffitta di Hanania figlio di Hizchija, figlio di Garon, quando salivano a trovarlo ». Ma in questo passo si ha evidentemente una cervellotica attribuzione della *Meghillah* alla scuola dei due più celebri dottori, attribuzione che non dovrebbe meravigliare nessuno quando si pensi che Sa'adia poteva pensare autori gli stessi Maccabei. Che si tratti del resto di una fantasia, graziosa fin che si vuole, è provato da un particolare, che non vedo sia stato messo in luce. Le *Halahoth* non fanno che trasportare alla composizione della *Meghillah* un brano della *Mishna*, Tr. *Shabbath* I, 4 (3), dove appunto si immaginano le discussioni delle due scuole nella soffitta di Hanania. Nè può fare difficoltà che si parli di *Meghillah* degli Asmonei, invece che di *Meghillah* di Antioco, perchè i due termini si equivalgono. In fondo ciò che preoccupa le *Halahoth* è l'esclusione dal canone di un libro che pare tanto sacro e che, come già ricordammo, si è ritrovato nell'interno stesso della Bibbia in qualche *ms.*: perciò esse suppon-

(1) Ed. Venezia, 1547, f. 141 d.

(2) Segno l'interpretazione del Gaster, *op, cit.*, pag. 5.

(3) Ed. Nowack (Giessen, 1924), pag. 32.

gono che sia stato composto dopo la chiusura del canone stesso.

La nostra *Meghillah* ci è ricordata dunque dapprima nel IX sec. Il Lévi (1) ha anche notato che il nome della città Bagris, derivato da Πάγραι, suppone una trasformazione linguistica sotto l'influenza dell'arabo, che va posta dopo il VI sec. Il criterio non è troppo sicuro o almeno dovrebbe essere vagliato da un conoscitore specialista della storia delle lingue orientali; non è nemmeno detto che il *p* di Πάγραι corrisponda esattamente al suono originario. In ogni caso tuttavia conclusione sicura è che nel IX sec. la *Meghillah* era già famosa e considerata quasi sacra: perciò la sua composizione deve essere di qualche secolo anteriore. Qui potrebbe aiutarci a prima vista la curiosissima data che alla *Meghillah* è attribuita nella versione aramaica: Tishri del 4035 (274 d. C.). Ma la data non è quasi certamente originaria, perchè scritta in ebraico, mentre il testo è aramaico, e perchè nel 274 d. C. non era ancora abitualmente usata, almeno a quel che si sa, l'era dalla creazione del mondo (2). Nè, come si capisce, si può parlare di una data trasmessa per tradizione. Già non c'era l'abitudine di datare; poi la data compare solo in questo testo aramaico e doveva certamente essere ignota alle *Halahoth* e a Sa'adia. Resta, è vero, il problema, da che cosa sia stata suggerita questa data. Ma è problema, alla cui soluzione non sono giunto.

Ad ogni modo la *Meghillah* in entrambe le redazioni mette al centro del suo racconto il meno noto tra i figli

(1) « Rev. Ét. Juiv. », XLV (1902), pagg. 173 segg.

(2) Cfr. Ginzel, *Zeitrechnung d. Juden, Naturvölker* etc. (Lipsia, 1911) pagg. 79-83. Solo una traccia isolata nel *Seder 'Olam* è indicata dal Rühl « Deutsche Zeitschr. f. Geschichtswissenschaft » N. S. II (1897), pagg. 185 segg. e 242 segg.

di Mattatia, Giovanni, perchè, come è risaputo, lo confonde con Giovanni Ircano, dalle fonti talmudiche chiamato semplicemente Giovanni, il gran sacerdote (1). Per una facile induzione Giovanni, appunto perchè gran sacerdote, si ritiene successore del padre, anch'egli immaginato pontefice e si suppone di conseguenza che sia stato il più insigne dei figli di Mattatia. A lui viene pertanto attribuita quell'uccisione di Nicanore, che il Talmud, come vedemmo, attribuiva, sia pure in altra forma, a un indeterminato membro della famiglia dei Maccabei. Nonostante questa variazione, tutta la leggenda si connette però a quella linea della tradizione che fa capo al *I Maccabei* e non già per gli imprestiti diretti che abbiamo constatato, ma per lo spirito complessivo trapassato nella *Meghillah*: se il *I Maccabei* è una storia della famiglia asmonea, la *Meghillah* ne è un piccolo e modesto epos, dove non mancano le contrapposizioni semplicistiche di buoni e di malvagi, gli atti di coraggio e di astuzia, le morti pietose e le enormi stragi care alle leggende popolari. La tradizione che va dal *I Maccabei* a questo racconto letto ogni anno fedelmente da generazioni e generazioni di Ebrei fino ad oggi e che si perpetua quindi attraverso millennii, esalta in questi Maccabei gli eroi liberatori. Mentre l'altra tradizione, che da Giasone di Cirene scenderà fino all'omiletica cristiana, sentirà sempre di più l'eroismo del martirio, essa esalta non tanto la devozione estrema alla Legge, quanto il suo trionfo, che è trionfo dei pii sopra gli empi. C'è in questa tradizione quella caratteristica che si ritrova in tutta la mentalità ebraica, la quale, anche se conosce, trascura nel fondo le

(1) Cfr. ad es. *Berachoth* 29 a. A Giovanni Ircano è data la medesima preminenza nella ribellione anche in *Massechet Soferim*, XX, 8.

ricompense ultramondane e sente quindi il bisogno assoluto del trionfo di ciò che ritiene giustizia in questo mondo. Nel *I Maccabei* tale esigenza si univa con l'interesse concreto per quanto avevano operato gli Asmonei, la cui realtà era presente. Nelle tarde generazioni dello esiglio, questa realtà, entro cui l'autore del *I Maccabei* viveva e per cui lottava, diventa una realtà vagheggiata e sospirata con nostalgia. L'autore del *I Maccabei* sentiva fervere in sè e intorno di sè il rinnovamento religioso e politico; i lettori della *Meghillah*, a cui non solo la costrizione esterna, ma anche e forse soprattutto l'irrigidimento interno del Giudaismo impediva di vivere creando con fervore per il futuro, non potevano che ripetere la frase conclusiva della *Meghillah* stessa: « Iddio, che fece con loro miracolo e meraviglia, egli farà con noi miracoli e meraviglie ». Il trapasso dal *I Maccabei* alla *Meghillah* è trapasso da un periodo creatore, che potrà esprimere fuori di sè il Cristianesimo, a un periodo di decadenza, in cui lo spirito si pasce di sogni e di speranze, necessarie per vivere e commoventi, ma infeconde di progresso.

II.

Il «II Maccabei» e le tradizioni derivanti

Il *II Maccabei* si conclude, come a tutti è noto, con la morte di Nicanore e l'istituzione della festa in suo ricordo. Sembrerebbe dunque che il libro sia festale, come il libro di Ester, e tenda a celebrare e a spiegare l'istituzione di questa festa. Ma se noi invece della conclusione leggiamo i capitoli iniziali, abbiamo un'impressione del tutto diversa. Non è più la festa del 13 Adar, che preoccupa lo scrittore, il quale non la nomina nemmeno, bensì la festa del 25 Kislew, le *Encenie*. Non soltanto le celebri lettere iniziali raccomandano di celebrare τὰς ἡμέρας τῆς σκηνοπηγίας τοῦ Χασελεῦ μηνός (I, 9); ma anche la prefazione dell'epitomatore nell'enunciare gli elementi più importanti del suo racconto pensa unicamente a questa festa: τὰ δὲ κατὰ τὸν Ἰούδαν τὸν Μακκαβαῖον καὶ τοὺς τούτου ἀδελφοὺς καὶ τὸν τοῦ ἱεροῦ τοῦ μεγάλου καθαρισμὸν καὶ τὸν τοῦ βωμοῦ ἐγκαινισμόν etc. (II, 19). La meraviglia aumenta quando si consideri il posto che ha la purificazione del Tempio nell'interno del racconto stesso; perchè non c'è dubbio che il brano che la concerne (X, 1-8) sia aggiunto al contesto piuttosto malamente (1). Il capitolo precedente,

(1) È merito del LAQUEUR, *Krit. Untersuch. z. zweiten Makkabaerb.*

il IX, narra la morte di Antioco Epifane con lusso di particolari edificanti e terrificanti. Il capitolo X s'inizia bruscamente con la purificazione del Tempio, senza averci prima detto che Gerusalemme era stata rioccupata da Giuda Maccabeo. Il versetto 9 del medesimo capitolo torna d'improvviso alla morte di Antioco: καὶ τὰ μὲν τῆς Ἀντιόχου τοῦ προσαγορευθέντος Ἐπιφανοῦς τελευτῆς οὕτως εἶχε. Questo versetto si riconnette evidentemente alla fine del capitolo IX e basta da solo a dimostrare che i versetti 1-9 sono aggiunti. Aggiunti da chi? C'è una risposta sola: dall'epitomatore stesso. Ma qui sorge subito una grave difficoltà. L'obiezione infatti che nasce in ognuno è che il racconto originario non poteva trascurare un avvenimento così importante, anche se il suo scopo era di mettere in luce le ragioni della festa di Nicanore. E se una risposta in linea generale si può dare subito osservando che il testo originario doveva avere in qualche altro posto un cenno alla purificazione del Tempio, che sarà parso troppo breve e insufficiente all'epitomatore, la risposta diventa assai più difficile quando si voglia stabilire dove poteva essere questo accenno e perchè manchi nel nostro testo la narrazione della rioccupazione di Gerusalemme. Eppure, l'indagine seguente vorrebbe determinare dove era originariamente il rac-

---

pagg. 30 segg. di avere insistito su questo punto al quale però egli connetteva una costruzione di cui non posso accettare nulla. Il L. riteneva che nel luogo dell'aggiunta stessero in origine i quattro famosi documenti del c. XI; e poichè questi documenti presuppongono una campagna di Lisia, egli era indotto a postulare una campagna di Lisia sotto l'Epifane anche nel *II Maccabei*. Su tutto ciò vedi il testo. Per i documenti del c. XI seguo l'interpretazione del MOTZO, *Saggi* cit., pagg. 128 segg., che mi dispensa dal trattare il problema ampiamente. Per tutte le altre ipotesi v. bibl. in fondo al volume.

conto della purificazione, quali caratteri aveva, perchè fu trasportato, quali fatti gli erano connessi.

Il *I Maccabei* tra le lotte che Giuda dovette combattere con i popoli vicini dà particolare rilievo alle guerre con un certo Timoteo. In V, 6 egli è detto un capo dei figli di Ammon, che lotta sfortunatamente contro Giuda e finisce con il lasciarsi occupare Ἰαζήρ, un piccolo luogo fortificato al di là del Giordano (v. 8). Timoteo ricompare poco oltre in una seconda lotta sfortunata (v. 34 segg.), sempre al di là del Giordano, che termina nuovamente con una sua sconfitta. Nessuno può dubitare dai brevi accenni del *I Maccabei* per quanto confusi essi siano, che il Timoteo della prima e della seconda campagna non siano una persona sola. Ma il *II Maccabei* presenta le cose diversamente. Trascuro il passo VIII, 30-33, su cui dovranno tosto concentrarsi i nostri sforzi, e mi limito agli altri due brani X, 24 segg. e XII, 2 e 10 segg. Il primo brano racconta più diffusamente una guerra che corrisponde alla prima delle due campagne del *I Maccabei*: l'unica differenza è che la cittadella non è più Ἰαζήρ, ma Γάζαρα (v. 32); quasi tutti i critici si accordano però nel riconoscere, ciò che del resto è ovvio, che il secondo nome sostituisce arbitrariamente il primo, quasi sconosciuto (si ricordi che Giasone era di Cirene!). Tuttavia, mentre nel *I Maccabei* anche dopo la sconfitta Timoteo vive, nel *II Macc.* è fatto morire orribilmente: καὶ τὸν Τιμόθεον ἀποκεκρυμμένον ἔν τινι λάκκῳ κατέσφαξαν καὶ τὸν τούτου ἀδελφὸν Χαιρέαν καὶ τὸν Ἀπολλοφάνη (X, 37). E fatto morire Timoteo in questo modo, per rendere più piena e trionfale la vittoria, il Timoteo della seconda campagna non può non essere un altro . . .; e infatti ci viene nominato come uno τῶν κατὰ τόπον στρατηγῶν (XII, 2). Basta, credo, esporre oggettivamente i testi perchè ognuno possa convincersi

che la verità sta dalla parte del *I Maccabei* e che il *II Maccabei* crea il secondo Timoteo solo per una banale trascuratezza. È quindi inesatto il ragionamento del Kolbe che se si trovano due Timotei nel *II Maccabei* occorre presupporli anche nel *I Macc.* (1); mentre il ragionamento deve essere affatto il contrario, almeno se non si vuole credere al miracolo di due Timotei, tutti e due nemici di Giuda, tutti e due nella Transgiordania, tutti e due vinti nel medesimo periodo di tempo.

Superata questa prima difficoltà, veniamo al punto fondamentale. Il *II Maccabei* pare conoscere ancora un'altra campagna di questo Timoteo. Il capo VIII conclude il racconto di una vittoria di Giuda su Nicanore con queste parole: μετὰ δὲ τὸ σάββατον τοῖς ᾐκισμένοις καὶ ταῖς χήραις καὶ ὀρφανοῖς μερίσαντες ἀπὸ τῶν σκύλων, τὰ λοιπὰ αὐτοὶ καὶ τὰ παιδία διεμερίσαντο. ταῦτα δὲ διαπραξάμενοι, καὶ κοινὴν ἱκετείαν ποιησάμενοι, τὸν ἐλεήμονα κύριον ἠξίουν εἰς τέλος καταλλαγῆναι τοῖς αὐτοῦ δούλοις (vv. 28-29). Dopo di ciò sorgono improvvisamente fuori Timoteo e Bacchide senza che si sappia a che riferire ciò che si dice di loro: καὶ τοῖς περὶ Τιμόθεον καὶ Βακχίδην συνερείσαντες ὑπὲρ τοὺς δισμυρίους αὐτῶν ἀνεῖλον καὶ ὀχυρωμάτων ὑψηλῶν εὖ μάλα ἐγκρατεῖς ἐγένοντο καὶ λάφυρα πλείονος ἐμερίσαντο, ἰσομοίρους αὐτοὺς καὶ τοῖς ᾐκισμένοις καὶ ὀρφανοῖς καὶ χήραις, ἔτι δὲ καὶ πρεσβυτέροις ποιήσαντες. ὁπλολογήσαντες δὲ αὐτοὺς ἐπιμελῶς πάντα συνέθηκαν εἰς τοὺς ἐπικαίρους τόπους, τὰ δὲ λοιπὰ τῶν σκύλων ἤνεγκαν εἰς Ἱεροσόλυμα. τὸν δὲ φυλάρχην τῶν περὶ Τιμόθεον ἀνεῖλον, ἀνοσιώτατον ἄνδρα καὶ πολλὰ τοὺς Ἰουδαίους ἐπιλελυπηκότα (vv. 30-32). Delle lotte contro Timoteo e Bacchide si riferisce soltanto, come ognuno vede, la spartizione del bottino. Segue poi un altro versetto isolato,

(1) *Beiträge*, etc., pag. 130.

senza connessione con Timoteo e con Nicanore, che potrà ricevere luce solo quando avremo interpretato i tre precedenti. E infine il racconto riprende normalmente con Nicanore: ὁ δὲ τρισαλιτήριος Νικάνωρ etc. Dunque i vv. 30-33 sono una zeppa.

Ma il rimedio piuttosto semplicistico della interpolazione, che intanto non spiegherebbe nulla, non si può usare perchè la vittoria su Timoteo è presupposta nel racconto seguente. In IX, 3, parlando della spedizione di Antioco nelle regioni orientali del suo regno, è affermato: ὄντι δὲ αὐτῷ κατ' Ἐκβάτανα προσέπεσεν τὰ κατὰ Νικάνορα καὶ τοὺς περὶ Τιμόθεον γεγονότα. Ancora più esplicitamente all'inizio della prima (o seconda) campagna di Timoteo è precisato: T. δὲ ὁ πρότερον ἡττηθεὶς ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων (X, 24). Anche la soluzione del Kolbe è solo apparente (1). Egli osserva giustamente che i brevi accenni del cap. VIII coincidono in complesso con i dati del cap. X (20.000 sono i morti nell'un caso [VIII, 30] e 20.500 nell'altro [X, 31]; agli ὀχυρώματα ὑψηλά dell'uno corrisponde l'ὀχύρωμα di Γάζαρα); ma quando si sia concluso, ciò che era abbastanza facile, che il brano VIII, 30-32 costituisce una reduplicazione materiale della prima campagna di Timoteo, resta il vero problema, spiegare perchè la reduplicazione sia avvenuta, tenendo conto soprattutto della forma curiosissima con cui si presenta.

Intanto, perchè è avvenuta questa reduplicazione? Non vedo altra soluzione se non questa: che Giasone di Cirene abbia raccolto due narrazioni diverse, l'una che poneva il centro della lotta in Ἰαζήρ l'altra in Γάζαρα

(1) *Beiträge* etc., pag. 130 segg. Cfr. SCHLATTER, *Jason v. Kyrene*, pagg. 23 segg. e, per un'altra soluzione, KUGLER, *Von Moses bis Paulus*, pag. 373, che nel *I Macc.* vedeva solo uno dei due Timotei del *II Macc.*

e non abbia saputo riconoscere che esse costituivano una cosa sola. L'epitomatore riassume dunque confusamente una reduplicazione di Giasone di Cirene. E la confusione si spiega bene quando si pensi che la narrazione di VIII, 30-32 è coinvolta nel rimaneggiamento che l'epitomatore stesso compie della parte in cui è narrata la ripresa di Gerusalemme.

Infatti quando si dice che τὰ δὲ λοιπὰ τῶν σκύλων ἤνεγκαν εἰς Ἱεροσόλυμα (v. 32), si presuppone evidentemente che Gerusalemme sia già stata occupata da Giuda. Noi siamo quindi arrivati alla inaspettata conclusione che il racconto di Giasone di Cirene conteneva prima di questo punto la occupazione di Gerusalemme. E allora comprendiamo che una traccia di questa narrazione è ancora nel v. 33: ἐπινίκια δὲ ἄγοντες ἐν τῇ πατρίδι τοὺς ἐμπρήσαντας τοὺς ἱεροὺς πυλῶνας, Καλλισθένην καί τινας ἄλλους, ὑφῆψαν εἰς ἐνοίκιον πεφευγότα καὶ τὸν ἄξιον τῆς δυσσεβείας ἐκομίσατο μισθόν. Che gli ἐπινίκια a cui è alluso fossero destinati a celebrare le vittorie su Timoteo e Nicanore è infatti escluso dal modo davvero non edificante di solennizzarli. Callistene e gli altri non possono essere stati puniti per la loro empietà verso il sacro recinto del Tempio se non in occasione della purificazione del Tempio medesimo. È dunque chiaro che qui restano tracce di quel racconto sulla rioccupazione di Gerusalemme, che cercavamo invano. Ma restano anche tracce di quell'episodio di Alcimo, in cui nel *I Maccabei* Bacchide ha parte preponderante.

Il *II Maccabei* non conosce nello stato attuale altro che la seconda parte dell'episodio con l'intervento di Nicanore chiamato da Alcimo. Orbene c'è un indizio che avrebbe dovuto far capire che anche la prima parte si doveva originariamente trovare. Come è noto, Alcimo è, secondo la narrazione del *I Maccabei*, innalzato al sa-

cerdozio da Bacchide ("Ἄλκιμος... βουλόμενος ἱερατεύειν VII, 5). Nel *II Maccabei* lo troviamo già sommo sacerdote: "Ἄλκιμος προγενόμενος ἀρχιερεύς (XIV, 3). Se non è detto in alcuna altra parte del nostro testo attuale come egli fosse assunto al sacerdozio, deve senz'altro ritenersi che un episodio in cui entrava Bacchide colmava la lacuna. L'apparizione improvvisa del nome di Bacchide al v. 30 va appunto considerato ultimo resto di questo episodio.

Il Kolbe (1), badando a questo solo episodio, ha sostenuto che l'epitomatore abbia trascurato di registrarlo, perchè contraddiceva al suo pietismo farisaico; in quanto, al dire del *I Maccabei*, gli Ἁσιδαῖοι erano stati assai arrendevoli verso Alcimo. Ma la spiegazione è più speciosa che vera. Infatti se Giasone di Cirene avesse narrato che gli Ἁσιδαῖοι avevano favorito Alcimo, come si deve supporre in tale ipotesi, non avrebbe potuto far dire ad Alcimo qualche cosa che si rassomigli a « Οἱ λεγόμενοι τῶν Ἰουδαίων Ἁσιδαῖοι, ὧν ἀφηγεῖται Ἰούδας ὁ Μακκαβαῖος » (XIV, 6). La frase con quel che segue sarebbe dunque un'invenzione dell'epitomatore; ma allora ci si domanda perchè uno scrittore, che rielaborava con tanta licenza il testo a cui attingeva, non avrebbe modificato in ugual misura l'aiuto apportato ad Alcimo dagli Ἁσιδαῖοι.

In verità il motivo per cui l'epitomatore ha trascurato l'episodio di Bacchide va cercato insieme col motivo per cui ha trascurato gli altri episodi, riducendoli a cenni incomprensibili. Per giungere a una spiegazione, dopo aver constatato che nel confuso finale del cap. VIII del *II Maccabei* si celano tre episodi: 1) la occupazione

(1) *Beiträge* etc., pagg. 146-47. Cfr. invece WELLHAUSEN, « Nachricht. Göttingen », 1905, pag. 152 segg.

di Gerusalemme da parte di Giuda; 2) una lotta con Timoteo inesistente, ma dallo scrittore ritenuta reale; 3) la spedizione o missione di Bacchide per imporre Alcimo: dobbiamo domandarci in quale ordine e in quale connessione cronologica erano messi questi avvenimenti. La questione è importante, perchè ci costringe a riprendere le famose discrepanze cronologiche tra il *I* e il *II Maccabei*, almeno per ciò che concerne il periodo che si aggira intorno alla purificazione del Tempio (1). Dò qui uno specchietto delle due serie cronologiche:

I Maccabei (III-VII).	*II Maccabei* (VIII-XIV).
Tolomeo, Dorimene, Nicanore e Gorgia inviati da Lisia in Giudea (147 Sel.).	Missione di Nicanore e Gorgia.
Prima spedizione di Lisia.	[Timoteo e Bacchide; uccisione di Callistene].
Giuda occupa Gerusalemme. Purificazione del Tempio (25 Kislew 148 Sel.).	Nicanore ritorna ad Antiochia.
Lotte con Timateo.	Morte di Antioco Epifane (148 Sel.).
	Purificazione del Tempio.

(1) Si veda il paragrafo della bibliografia in fondo al volume dedicato all'era dei due libri e si tenga presente che la questione è stata assai semplificata dal Motzo, *op. cit.*, dimostrando che la morte di Antioco è messa nel 148 Sel. dal *II Macc.* per un errore che non coinvolge tutto il sistema cronologico del libro. Faccio notare qui che cito abitualmente le date secondo l'era seleucidica, perchè mi riservo di prendere più nettamente posizione nel dibattuto problema dell'era dei Libri Maccabaici nella mia *Storia dei Maccabei.* Accetto per adesso la teoria del Kolbe svolta nei *Beiträge* cit. che l'era di entrambi i libri cominci con il Nisan del 311 a. Cr.; ma mi riservo di controllare questa teoria nell'esame concreto delle vicende storiche, pietra di paragone di ogni cronologia.

Morte di Antioco Epifane (149 Sel.).	Guerra con il I Timoteo.
Seconda spedizione di Lisia.	Prima spedizione di Lisia e trattato di pace.
Trattato di pace di Lisia con gli Ebrei.	Guerra con il II Timoteo.
Ritorno di Demetrio I (151 Sel.).	Seconda spedizione di Lisia e seconda pace.
Missione di Bacchide e di Nicanore.	Ritorno di Demetrio.
	Missione di Nicanore.

Ciò che tra queste discrepanze cronologiche fa maggiormente difficoltà ai critici non può veramente imbarazzarci troppo. Alludo allo spostamento della prima spedizione di Lisia, che avvenuta prima della morte di Antioco IV secondo il *I Maccabei*, sarebbe avvenuta dopo, secondo il *II Maccabei*. Noi abbiamo visto che il versetto VIII, 33 del *II Maccabei*, alludente alla punizione di Callistene e quindi alla purificazione del Tempio, precede alcuni versetti che parlano del ritorno di Nicanore in Antiochia. Ora questo versetto non si può essere salvato dal naufragio di tutto il contesto se non perchè era già nell'originale strettamente connesso con le frasi seguenti. Abbiamo visto infatti che non esiste connessione in nessun modo con i versetti che precedono su Timoteo e Bacchide. Questa semplice osservazione ci permette di concludere che nel testo originario Nicanore era messo in relazione con la purificazione del Tempio. In altre parole, mentre il *I Maccabei* ritiene che la purificazione sia avvenuta dopo una vittoria di Giuda su Lisia nella sua prima spedizione, Giasone pensava invece a una vittoria su Nicanore: perciò la spedizione di Lisia doveva già essere collocata dopo la morte di An-

tioco. Qualunque tentativo di eliminare la discrepanza tra *I* e *II Maccabei* in questo punto, supponendo che l'epitome attuale varii Giasone di Cirene (1), è destinato dunque a fallire. E si capisce anche assai bene perchè il *II Maccabei* non metta la prima spedizione di Lisia anteriormente alla morte dell'Epifane. Lisia era noto come il reggente del regno in tutela di Antioco V fanciullo. Era naturale che si pensasse che tutte le sue imprese seguissero la morte di Antioco IV. Che infatti il *II Maccabei* escluda interamente l'operosità di Lisia prima di questa morte è ancora confermato dal raffronto tra la missione di Nicanore e Gorgia nel *I* e nel *II Maccabei*. Nel *I* è inviata da Lisia; nel *II* sembra autonoma. L'altra ragione di solito addotta che, essendo posta la morte di Antioco nel *I Macc.* un anno dopo che nel *II Macc.*, la spedizione di Lisia precedeva la morte nel primo libro e la seguiva nel secondo (2) non vale, perchè nulla avrebbe impedito di mantenere lo stesso relativo ordine cronologico, premendo di più i fatti.

Ciò che è veramente importante è l'inverso ordine cronologico nei due libri per la purificazione del tempio e per la morte di Antioco. Precede la purificazione nel primo; la morte nel secondo. Ma noi sappiamo ormai che l'ordine originario di Giasone di Cirene era inverso all'attuale, cioè coincideva con quello del *I Macc.* Sappiamo infatti che il brano X, 1-9 che racconta la purificazione è un'aggiunta dell'epitomatore e che tracce del racconto della purificazione si trovano già in VIII, 33. La ragione poi dell'inversione dell'epitomatore è evidente. Egli ha spostato la collocazione della purificazione per far coin-

(1) Come voleva il LAQUEUR, *op. cit.*

(2) Così ad es. il MOTZO, *op. cit.*, pagg. 149-50.

cidere l'ordine cronologico del libro con quello delle lettere iniziali, in cui si mette la purificazione del Tempio come una conseguenza della morte di Antioco IV. Dopo avere data notizia di questa, lo scrittore soggiunge per l'appunto: μέλλοντες ἄγειν ἐν τῷ χασελεῦ πέμπτῃ καὶ εἰκάδι τὸν καθαρισμὸν τοῦ ἱεροῦ, δέον ἡγησάμεθα διασαφῆσαι ὑμῖν etc. (I, 18).

Ora è stato chiarito assai bene dal Motzo (1) che l'ordine degli avvenimenti nelle lettere iniziali è provocato dalla data della morte di Antioco Epifane messa nel 148 Sel. invece che nel 149 (2) per aver considerato effettiva notizia della sua morte un falso allarme. La lettera iniziale che comincia con il v. 10 del capitolo primo è o almeno si dà scritta precisamente nel 148 Sel. (vedremo poi quale delle due possibilità è da scegliersi), giacchè alla data ἔτους ἑκατοστοῦ ὀγδοηκοστοῦ καὶ ὀγδόου (v. 10), che è insignificante, va senza dubbio preferita (3) la data

---

(1) *Op. cit.*, pagg. 128 segg.

(2) C'è appena bisogno di ricordare che la data del *I Macc.* è confermata da fonti indipendenti, come EUSEB., *Chron.*, I, 253 SCHÖNE e GRANIUS LICINIANUS, p. 5 FLEMISCH. Alcuni indizi indiretti v. inoltre presso KOLBE, *Beiträge*, cit., pagg. 50 segg. il quale ha definitivamente dimostrato che il dato di 149 Sel. di Eusebio è esatto, concordando con LAQUEUR, *op. cit.*, pag. 15, contro NIESE, *Kritik* cit., pagg. 78 segg.

(3) Così per primo il BRUSTON, « Zeit. f. Alt. Wiss. », X (1890) pagina 114, seguito dal MOTZO, *op. cit.*, pag. 68 e *passim*. Ora anche KOLBE, *Beiträge* cit., pag. 118 senza conoscere l'opera del Motzo. È vero che il KAHRSTEDT obietta che con la data del 148 Sel. la lettera « kann... keine Einleitung zu einem Geschichtswerk sein, das drei Jahre über 164 hinaus reicht » (*Syrische Territorien* etc., pag. 134); ma l'obiezione colpisce soltanto il Kolbe, che ritiene esserci una sola lettera nella introd. del *II Maccabei*. Tutta la tesi del KOLBE, *op. cit.*, pagg. 107 segg. è confutata implicitamente su nel testo: basti qui notare che egli è costretto a supporre che la data 169 Sel. (I, 7) sia un'interpolazione, di cui non si vede affatto il motivo.

ἔτους ἑκατοστοῦ καὶ τεσσαρακοστοῦ καὶ ὀγδόου conservataci ancora da un paio di codici (il 55 e il 62). La lettera annuncia appunto la morte da poco avvenuta di Antioco. La data del 148 Sel. si ritrova poi nelle lettere del cap. XI (vedi i vv. 21, 33 e 38) le quali, come ha visto con altrettanta giustezza il Motzo, non sono che una serie di documenti autentici provocati dalla notizia falsa, ma creduta vera anche nei circoli ufficiali, della morte di Antioco nel 148 Sel. (1). Le date delle lettere iniziali e interne del *II Maccabei* si sostengono dunque a vicenda; e dimostrano che o Giasone di Cirene o l'epitomatore deve aver ritenuta vera la data del 148 Sel. Noi vedremo tosto che le lettere iniziali sono state certamente aggiunte dall'epitomatore. La semplice analogia ci dovrebbe già persuadere che anche le lettere interne sono state aggiunte da lui; ma se noi consideriamo che il rimaneggiamento cronologico dell'epitomatore non poteva effettuarsi, se anche la sua fonte avesse conosciuto la data del 148 Sel., la nostra supposizione sulle lettere interne diventerà certezza. L'epitomatore fu spinto in conseguenza dai documenti che egli ebbe tra le mani a considerare il 148 Sel. la vera data della morte di Antioco e a ordinare in conformità di questa il suo racconto. Mentre Giasone almeno implicitamente considerava il 149 come l'anno di morte di Antioco, il suo epitomatore la trasporta al 148.

È dunque constatato che Giasone poneva la purificazione del Tempio nel 148 e la morte di Antioco nel 149. Possiamo ora domandarci se egli inserisse nell'intervallo la pseudo-lotta con Timoteo e la missione di Bacchide, ciò che spiegherebbe molto bene come mai

(1) *Op. cit.*, pag. 146.

questi due episodi siano stati coinvolti dalla trasposizione della purificazione.

La risposta non può essere sicura, perchè la posizione dei vv. VIII, 30-32, se ci può accertare che gli avvenimenti a cui viene alluso erano raccontati nelle vicinanze, non ci permette di fissarne il posto. È infatti ancora trasparentissima la ragione per cui il riassunto su Timoteo e Bacchide ha il posto che ha. I vv. 28-29, come si ricorderà, dicevano che il bottino di Nicanore era stato distribuito τοῖς ᾐκισμένοις καὶ ταῖς χήραις καὶ ὀρφανοῖς (v. 28): analogamente i vv. 30-31 ci dicono che il bottino di Timoteo e di Bacchide fu distribuito τοῖς ᾐκισμένοις καὶ ὀρφανοῖς καὶ χήραις, ἔτι δὲ καὶ πρεσβυτέροις (v. 30). La connessione è del tutto esteriore. Nè possono soccorrere indizi intrinseci. La pseudo-lotta con Timoteo appunto perchè falsa, non aveva collocazione reale; e l'autore ha dovuto darle una collocazione pur che sia, approssimativa. Per la missione di Bacchide poi l'incertezza è nostra; chè noi siamo abituati dal racconto del *I Maccabei* a considerare strettamente connessi il primo tentativo di Bacchide e il successivo di Nicanore per assicurare il sommo sacerdozio ad Alcimo. Ma non ci può essere dubbio, da quanto il *I Maccabei* racconta, che Alcimo fu dapprima accolto favorevolmente da molta parte dei Giudei. Il *I Maccabei* ha quindi unito immediatamente i due episodi solo per dare unità al racconto e attenuare, al solito, il momentaneo trionfo del sacerdozio anti-asmonaico. Potrebbe quindi essere che Giasone anticipasse la narrazione su Bacchide, ma è d'altra parte impossibile, come si vede, giungere a sicure determinazioni.

Importa ad ogni modo il fatto che lo spostamento di questi due episodi sia stato provocato dallo spostamento

della purificazione del Tempio. E in via ipotetica si può rappresentare a questo modo l'ordine originario: 1) purificazione del Tempio; 2) morte di Antioco; 3) guerra con Timoteo; 4) impresa di Bacchide. In questo ordinamento gli episodi 3 e 4 venivano ad occupare più o meno l'attuale posto della purificazione del Tempio; sicchè, quando fu compiuta la manipolazione, si sarebbe avuto uno scambio tra l'episodio 1 e quest'altri due. In questo scambio si capisce molto bene che l'epitomatore, per non rompere eccessivamente la continuità dell'episodio di Nicanore nel cap. VIII, abbia dovuto ridurre gli altri due episodi a breve parentesi inserita nel contesto.

Questa complicata analisi ci ha potuto persuadere che nell'epitome attuale è avvenuto un ampio rivolgimento della parte centrale del racconto. Abbiamo posto anche ormai sufficientemente in luce la ragione esteriore di questo rimaneggiamento, l'introduzione cioè di una diversa cronologia. Ma questa è solo la ragione esteriore; e non si dimenticherà che noi siamo partiti dal constatare una contraddizione fra le parti del *II Maccabei*, che si possono riportare all'epitomatore, e la conclusione del libro. Le prime mettono in vista la festa del 25 Kislew, la seconda la festa del 13 Adar. Ognuno può già intravvedere fin d'ora che in questo contrasto c'è la ragione dell'epitome stessa e dei suoi caratteri in confronto all'opera originaria di Giasone di Cirene.

E già ora se noi volessimo, potremmo cominciare a trarre alcune deduzioni sulle caratteristiche e sui limiti dell'opera di questo misterioso Giasone. È però maggiormente opportuno che noi procediamo all'analisi delle lettere iniziali e vedendo poi come i risultati di questa analisi vengano a convergere con quelli dell'altra analisi ora compiuta e le forniscano maggiore luce, tentia-

mo solo allora di passare a un'interpretazione dei risultati filologici ottenuti.

Le lettere iniziali del *II Maccabei* hanno sempre costituito uno degli indovinelli prediletti dai filologi, i quali vi hanno trovato ora tre lettere diverse, ora due, ora una sola con una varietà di combinazioni straordinaria. Mi guarderò dal riassumere tutte le soluzioni, che il lettore potrà cercare da sè, valendosi della bibliografia in fondo allo studio. Vorrei si tenessero presenti specialmente le soluzioni più recenti e più notevoli del Motzo, del Kolbe e del Kahrstedt, perchè in questi tre, e più nel Motzo e nel Kahrstedt, si può notare lo sforzo di cercare d'intendere il valore storico di queste lettere e la loro funzione in confronto del libro. Il metodo di indagine che si cercherà di seguire nelle pagine seguenti sarà appunto storico, perchè — come è ovvio — importa assai poco aver distinto o unificato le lettere, quando non si riesca a capire che cosa stia a fare questo epistolario iniziale (1).

Il *II Maccabei* comincia con una lettera indirizzata ai Giudei d'Egitto dai Giudei Palestinesi.

Al primo versetto di saluto seguono altri cinque che contengono invocazioni a Dio che protegga questi Giudei d'Egitto e apra il loro cuore all'adempimento della Legge. Improvvisamente al v. 7 spunta una data: βασιλεύοντος Δημητρίου ἔτους ἑκατοστοῦ ἑξηκοστοῦ ἐννάτου. E solo dopo que-

(1) Ad una tesi che sembra affine a quella che sarà qui sostenuta, almeno per il risultato materiale di ammettere interpolazioni, accenna in parte il Moffatt in Charles, *Aphocrypha*, pagg. 129-30 con le seguenti parole: «At the same time, the language of I, 18, a (μέλλοντες ἄγειν κτλ) and of II, 16 (μέλλοντες οὖν ἄγειν κτλ) is a watermark of interpolation, the intervening paragraphs being a legendary insertion based on the tradition of X, 3 and perhaps on Epist. Jerem. 4-6».

sta data la lettera prende un tono un po' concreto: ἡμεῖς οἱ Ἰουδαῖοι γεγραφήκαμεν ὑμῖν ἐν τῇ θλίψει καὶ ἐν τῇ ἀκμῇ τῇ ἐπελθούσῃ ἡμῖν ἐν τοῖς ἔτεσι τούτοις ἀφ'οὗ ἀπέστη Ἰάσων καὶ οἱ μετ'αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ἁγίας γῆς καὶ τῆς βασιλείας. Dopo una rapida descrizione della profanazione e della purificazione del Tempio, si giunge a quella che è o pare la conclusione: καὶ νῦν ἵνα ἄγητε τὰς ἡμέρας τῆς σκηνοπηγίας τοῦ χασελεῦ μηνός. Qui per il momento possiamo fermarci. Dev'essere evidente a ognuno che l'indirizzo iniziale e le frasi di preghiera che seguono rappresentano un messaggio dell'autore del Libro agli Ebrei egiziani, a cui lo rivolge. Con ciò non è naturalmente ancora detto che queste frasi siano state scritte a questo scopo, perchè potrebbero essere state assunte da una lettera preesistente. Ma se noi troviamo il v. 7 la data che ci aspettavamo all'inizio, possiamo concludere che i vv. 2-6 sono stati aggiunti, che al vv. 1 è stato così distaccato dal v. 7 e che la data del v. 7, originariamente in testa alla lettera, è stata posposta. Di qui una duplice conclusione: che la lettera dei vv. 7 segg. preesisteva all'epitomatore e che egli se ne è valso per trasformarla in un diverso indirizzo agli Ebrei d'Egitto, meglio confacente all'inizio di un libro, che non fosse il testo originale. Che scopo aveva questa lettera? Lo scopo è dato dal v. 9: ἵνα ἄγητε τὰς σκηνοπηγίας τοῦ χασελεῦ μηνός.

In genere si obietta che c'è sproporzione tra le premesse della lettera e questa breve conclusione, che costituirebbe il motivo per cui fu scritta. L'osservazione sarebbe giusta se la lettera non si riferisce esplicitamente a lettere precedenti, che dovevano riguardare il medesimo argomento e che da questa lettera sono soltanto richiamate alla memoria: γεγραφήκαμεν ὑμῖν ἐν τῇ θλίψει καὶ ἐν τῇ ἀκμῇ τῇ ἐπελθούσῃ ἡμῖν. Si è molto

discusso sui due termini ἐν τῇ θλίψει καὶ ἐν τῇ ἀκμῇ e si sono proposte varie interpretazioni (1). Ma il contesto medesimo suggerisce l'unica interpretazione possibile. Infatti esso indica i due momenti della lotta con Antioco IV: καὶ ἐνεπύρισαν τὸν πυλῶνα καὶ ἐξέχεαν αἷμα ἀθῷον. καὶ ἐδεήθημεν τοῦ κυρίου, καὶ εἰσηκούσθημεν etc. È evidente che il primo momento costituisce la θλῖψις, il secondo l'ἀκμή. Dunque gli Ebrei gerosolimitani ricordano nel 169 Sel. agli Ebrei egiziani che esse scrissero loro parecchie volte prima e dopo la purificazione del Tempio e che perciò essi farebbero bene a celebrare quella festa del 25 Kislew, che — si noti — essi non debbono ancora aver l'abitudine di celebrare.

La lettera ha tutte le caratteristiche di essere autentica e non offre in sè nessuna difficoltà. Tanto più grande ci appare la sua credibilità, quando subito dopo nel *II Macccabei* noi troviamo ancora una delle lettere inviate dagli Ebrei palestinesi ἐν τῇ ἀκμῇ, cioè dopo la purificazione. Chi scriveva la lettera del 169 aggiunge come esempio una tra le lettere scritte, e precisamente quella che riguardava più da vicino la purificazione del Tempio? Oppure l'epitomatore scoprì la copia di questa lettera nell'archivio dove rintracciò la lettera del 169? Le due possibilità ci lasciano indifferenti in sè; ma si spiega meglio la brevità laconica della lettera del 169, supponendo che accompagnasse l'altra lettera molto più particolareggiata.

---

(1) Cfr. le osservazioni *ad loc.* dei Comm. cit. in Bibliogr. in fondo allo studio: vedi inoltre NIESE, *op. cit.*, pag. 17 segg.; HERKENNE, *Die Briefe zu Beginn des zweiten Makkabäerbuches*, pag. 42; MOTZO, *op. cit.*, pagg. 74 segg. L'interpretazione del MOTZO, che sia indicato il tempo medio tra la θλῖψις e l'ἀκμή, non è accettabile e infirma tutta la sua tesi.

La quale, come ormai sappiamo, comincia con il v. 10 e porta la data del 148 Sel., l'anno della vera purificazione del Tempio e della supposta morte di Antioco. La lettera ha in sè il marchio sicuro dell'autenticità o per lo meno non può essere stata composta nè dall'epitomatore nè tanto meno da Giasone di Cirene.

Infatti, come è noto a tutti, la versione che dà della morte di Antioco IV è diversa da quella che è raccontata nel testo al cap. IX. Secondo la lettera, Antioco sarebbe morto ucciso nel Tempio di Nanaia, in cui sarebbe voluto entrare per carpire i tesori; secondo il testo Antioco sarebbe morto presso Ecbatana di un morbo strano e terribile. Rimando per l'esame delle due versioni e delle altre che si possono accostare a queste allo studio del Motzo (1), il quale ha dimostrato giustamente che la prima versione rispecchia la falsa notizia del 148 Sel. e la seconda nel suo nucleo rende la notizia esatta della morte di Antioco nel 149 Sel. Di conseguenza la lettera si comprende solo se scritto sotto l'impressione immediata delle notizie pervenute nel 148 Sel. e va perciò ritenuta autentica. Ma una grave difficoltà offre la lettera, quando si vogliano determinare i suoi limiti. Dal v. 10 sino al v. 17 essa racconta la morte di Antioco. Al v. 18 annuncia che prossimamente sarà compiuta la purificazione del Tempio: μέλλοντες ἄγειν ἐν τῷ χασελεῦ πέμπτῃ καὶ εἰκάδι τὸν καθαρισμὸν τοῦ ἱεροῦ, δέον ἡγησάμεθα διασαφῆσαι

(1) *Op. cit.*, pagg. 128 segg. Si cfr. i suoi risultati con NIESE, *Kritik*, cit. pagg. 55 segg.; BEVAN, *The house of Seleucos* (Londra, 1902) II pagg. 161 segg.; SCHÜRER, *Gesch. d. jüd. Volkes*, I⁴, pagg. 166 segg. e 204 segg.; WELLHAUSEN, «Nachrichten» cit. pagg. 138 segg.; MAGO, *Antioco IV Epifane re di Siria* (Sassari, 1907), pagg. 90 segg. ; BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire des Seleucides* (Parigi 1912-13) I, pagg. 223 segg., 300 segg. 378 segg., II, pagg. 578 segg.

ὑμῖν ἵνα καὶ αὐτοὶ ἄγητε τῆς σκηνοπηγίας καὶ τοῦ πυρός etc. Fin qui niente di strano, per quanto la frase ἵνα καὶ αὐτοὶ ἄγητε etc. sia evidentemente corrotta. Ma da questo punto segue una digressione, che va sino a II, 15 la cui sostanza è insomma che al tempo di Neemia il fuoco del Tempio fu ottenuto miracolosamente versando certa acqua (1) sulle pietre e che al tempo di Mosè e di Salomone il fuoco discese dal Cielo: perciò ὁ Σαλωμῶν τὰς ὀκτὼ ἡμέρας ἤγαγεν (II, 12). Al versetto II, 16 si riprende il filo interrotto a I, 18 e quasi con le medesime parole si consiglia di celebrare la festa del 25 Kislew: μέλλοντες οὖν ἄγειν τὸν καθαρισμὸν ἐγράψαμεν ὑμῖν· καλῶς οὖν ποιήσετε ἄγοντες τὰς ἡμέρας. ὁ δὲ θεὸς ὁ σώσας τὸν πάντα λαὸν αὐτοῦ etc. La lettera si conclude poi regolarmente al v. 18.

Per valutare la lunga parentesi di questa lettera e giudicare se essa abbia potuto essere scritta con il contesto del 148 Sel., occorre che noi ci rendiamo conto più di quanto non abbiano fatto gli altri critici del suo significato religioso. Qui infatti per la prima volta noi sentiamo parlare della festa del fuoco, come elemento integrante della solennità del 25 Kislew. Il *I Maccabei* non la conosce: καὶ ἔστησεν Ἰούδας καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ καὶ πᾶσα ἡ ἐκκλησία Ἰσραήλ, ἵνα ἄγωνται αἱ ἡμέραι ἐγκαινισμοῦ τοῦ θυσιαστηρίου ἐν τοῖς καιροῖς αὐτῶν ἐνιαυτὸν ἡμέρας ὀκτώ, ἀπὸ τῆς πέμπτης καὶ εἰκάδος τοῦ μηνὸς χασελεῦ μετ᾽εὐφροσύνης καὶ χαρᾶς (IV, 59). Il *II Maccabei* nel suo interno presenta già le cose in modo alquanto più complicato. Non si insiste veramente ancora sul fuoco, ma si accenna a una accensione delle lampade del Tempio: καὶ πυρώσαντες

(1) Si tratta probabilmente di nafta. V. MOTZO, *op. cit.* pag. 90 e bibl. citata.

λίθους, καὶ πῦρ ἐκ τούτων λαβόντες, ἀνήνεγκαν θυσίαν μετὰ διετῆ χρόνον (X, 3). Più curiosa la spiegazione data degli otto giorni della festa: καὶ μετ'εὐφροσύνης ἦγον ἡμέρας ὀκτὼ σκηνωμάτων τρόπον μνημονεύοντες ὡς πρὸ μικροῦ χρόνου τὴν τῶν σκηνῶν ἑορτὴν ἐν τοῖς ὄρεσι καὶ ἐν τοῖς σπηλαίοις θηρίων τρόπον ἦσαν νεμόμενοι (v. 6). È facile riconoscervi una spiegazione piuttosto ingenua, secondo cui, perchè la Festa dei Tabernacoli non aveva potuto celebrarsi a suo tempo, sarebbe stata celebrata il 25 Kislew. Ma la spiegazione non avrebbe potuto essere data se non avesse potuto fondarsi su qualche cosa, cioè sul nome stesso di σκηνοπηγία, che noi ritroviamo nella lettera iniziale del 169 Sel. sotto la forma completa di σκηνοπηγία τοῦ χασελεῦ μηνός.

Questo nome, singolare per indicare una festa che non aveva niente a che fare con la festa dei Tabernacoli, non si comprende pensando solo alle analogie esteriori che ravvicinano le due feste: processione con palme (διὸ θύρσους καὶ κλάδους ὡραίους ἔτι δὲ [καὶ] φοίνικας ἔχοντες *II Macc.* X, 7), durata di otto giorni; perchè a loro volta queste analogie richiedono di essere spiegate. In ultima analisi si ritorna vicino alla spiegazione del *II Maccabei* intesa con questi limiti che la festa del 25 Kislew fu concepita originariamente ad imitazione parziale della festa dei Tabernacoli, in quanto anche la festa dei Tabernacoli non solo aveva nel fondo un carattere gioioso, al ricordo delle sofferenze passate e superate nel deserto, ma era diventata una festa del Tempio stesso. L'analogia cosciente provocò anche un nome che la esprimesse: donde quel curioso termine ἡ σκηνοπηγία τοῦ χασελεῦ μηνός, che potrebbe paragonarsi al nostro «Pasqua delle Rose» (1).

(1) Per la festa delle Capanne in relazione con il Tempio cfr. I *Reg.* VIII, 2 ed *Esra* III, 4. Nella festa delle Capanne si accendevano

Come si vede, il *II Maccabei* nel contesto non dà ancora grande importanza ai lumi, al fuoco: la festa resta sempre caratterizzata come solennità gioiosa per la purificazione del Tempio. Tuttavia già si vede anche nel medesimo contesto come un elemento nuovo s'introduca, ancora incerto di se stesso. Per apprezzare questo elemento, occorre ricordare che tutta la tradizione posteriore accrescerà sempre di più il valore della illuminazione caratteristica di questa festa e, invece di considerarla come espressione della festa stessa, la riterrà la

---

del resto anche fiaccole (*Mishna*, Tr. *Succah* V, 3); e può discutersi se possano mettersi in relazione con i lumi famosi delle Encenie. Dei quali la caratteristica più importante è appunto di essere accesi, cioè di non derivare da un fuoco sacro disceso dal cielo. Come ho occasione di ricordare nel testo, il miracolo del fuoco sacro si introduce tardi nella tradizione e, almeno per quel che io so, in terreno islamico, a contatto con l'Oriente, così «pagano», come cristiano, dove le discese dal fuoco sacro erano comuni. Cfr. ora FURLANI, *La festa del fuoco sacro in Babilonia* «Studi e Mat. di Storia delle Rel.» V (1929) pagg. 83 segg.; PAGLIARO, *Agni, Mitra, Indra e i fuochi sacri del Zoroastrismo* «ib.» pagg. 237 segg. Sul fuoco della festa delle Encenie e in genere sulla festa stessa si è a lungo discusso, anche per sostenere la sua origine per ora affatto indimostrata da una festa del sole invernale. Cfr. BENZINGER, *Hebräische Archäologie*[2] (Tubinga, 1907) pag. 403; JEREMIAS, *Das alte Testament im Lichte d. alten Orients*[2] (Lipsia, 1906) pag. 221 n. 7; e specialmente KITTEL, *Die hellenist. Mysterienreligion u. d. Alte Testament* (Stoccarda, 1924) pagg. 17 segg. Se, come credo anch'io, nelle lettere iniziali del *II Macc.* si nasconde una lettera autentica contemporanea all'istituzione della festa, è evidente che la festa stessa è indipendente nelle sue origini da qualsiasi festa del sole invernale o simili: e solo si può discutere se i lumi siano entrati poi per contaminazione con una siffatta festa. Della abbondante letteratura sulle Encenie v. KÖNIGSBERGER, *Das Chanukkafest* «Allgem. Zeitung d. Judentums» LIX (1895) pagg. 582 segg.; KRAUSS, *La fête de Hanoucca* «Rev. d. Ét. Juiv.» XXX (1895) pagg. 24 segg.; LESCZYNSKY, *Das Laubhüttenfest Chanuka* «Monatschrift f. Gesch. u. Wiss. d. Jud.» LV (1911) pagg. 48 segg.; LIBER, *Hanoucca et Souccot* «Rev. d. Ét. Juiv.» LXIII (1912) pagg. 20 segg.; HÖPFL, *Das Chanukafest*, «Biblica» III (1922) pagg. 165 segg.; GUDEMANN, s. v. *Chanukka* in «Encycl. Judaica». Cfr. inoltre la n. seguente.

causa della solennità. In Giuseppe Flavio (*Antiq.*, XII, 325) la festa prende nome da questi lumi: καὶ ἐξ ἐκείνου μέχρι δεῦρο τὴν ἑορτὴν ἄγομεν καλοῦντες αὐτὴν φῶτα. Eppure Giuseppe Flavio non sembra ancora sapere o tener conto dei miracoli, che la fantasia andava cominciando a formulare. La prima documentazione si trova, come è noto, nel trattato *Shabbath* del Talmud Babiloniese e serve più che ad altro a spiegare la durata divenuta incomprensibile di otto giorni per la festa (1):

« I Rabbini insegnavano: al 25 di Kislev cominciano i giorni della festa delle Encenie. Essi sono otto, durante i quali non si può fare lutto o digiuno. Infatti quando i Greci penetrarono nel Tempio, profanarono tutto l'olio, che vi era. Dopochè la casa reale degli Asmonei se ne impadronì e li vinse, cercarono e non trovarono altro che un'ampollina d'olio fornita di sigillo del Sommo Sacerdote, e non vi era in essa che olio per ardere un giorno solo. Ma avvenne un miracolo e arse per otto giorni » (f. 21 b = GOLDSCHMIDT, *Der Babylonische Talmud*, I, p. 365).

La stessa versione è riprodotta nella *Meghillath Antiochos* e per il duplice influsso del testo talmudico e di questo altro apprezzato documento ha finito con il diventare canonica nel Giudaismo posteriore. Accanto a questa sono però rimaste altre spiegazioni diversamente e più recisamente miracolose. Il così detto *II Maccabei*

(1) Un'altra meno famosa spiegazione talmudica (cfr. SCOLIO a *Meghillath Ta'anith* 9, *Pesikta Rabbati* II etc.) narra che gli Asmonei penetrando nel Tempio vi trovarono sette (od otto) lance, le piantarono in terra e vi accesero i lumi. È strano il numero sette che si trova in *Megh. Ta'anith*, mentre è ovvio il numere otto, che corrisponde al numero effettivo dei lumi accesi nella festa. I testi in proposito raccolti in HOCHFELD, *Die Enstehung d. Hanukkafestes* « Zeitschr. f. Alt. Wiss. » XXII (1902), pag. 266.

arabo, in una testimonianza finora non mai considerata, riprende il motivo dell'autentico *II Maccabei*, asserendo, in modo ben più preciso, che il fuoco sprizzò miracolosamente dalle pietre: *Oraverunt quoque ad Deum Optimum Maximum ad educendum ignem sanctum, qui maneret in altari et egressus est ignis de quibusdam lapidibus altaris et combussit ligna ac sacrificia et ex eo remansit ignis in altari usque ad tertiam transmigrationem* (1). Il Motzo (2) ha poi addotto un'altra testimonianza parimenti in arabo, secondo cui sarebbe avvenuta una vera discesa del fuoco sacro dal Cielo, leggenda che si trova anche nel Giosefo arabo c. 35; ma credo, contrariamente al Motzo che, lungi dal doversi vedere nella discesa del fuoco sacro nella Chiesa del S. Sepolcro a Gerusalemme una eredità ebraica, quest'ulteriore trasformazione della festa ebraica dei «Lumi» vada ritenuta sotto l'influenza di cerimonie pagane o cristiane. Ad ogni modo il punto per noi fondamentale è che il miracolo si insinua lentamente nella festa del 25 Kislew, perchè nell'origine gli è affatto estraneo; e si insinua tanto per spiegare i lumi del cerimoniale quanto per giustificare la durata di otto giorni della festa. Rende possibile e anzi provoca questa trasformazione della festa da celebrazione nazionale a cerimonia *prevalentemente* commemorativa di un miracolo tutta la mentalità del Giudaismo dell'esilio, che nella sua sempre ardente attesa messianica, cioè nella sua attesa di un diretto intervento liberatore di Dio, è

---

(1) Cito dalla traduzione latina (c. IX) annessa alla Bibbia poliglotta di Londra (v. bibl.). La *tertia transmigratio* è naturalmente l'esilio dal 70 d. C. Cfr. anche il Giosefo ebraico III, 13.

(2) *Saggi* cit., pag. 88 n. È la testimonianza di PETRUS IBN RAHIB, *Chronicon Orientale (Scriptores arabici,* Series III, 2-3, 1903), pag. 37.

portato ad accentuare vie più gli elementi miracolistici della sua storia.

Posto dunque che l'elemento miracolistico è estraneo alle origini della festa del 25 Kislew, è facile capire che tutta la disgessione sul «fuoco» della lettera iniziale non può risalire al 148 Sel., cioè alla fondazione della festa. In questa digressione si ha un tentativo, artificioso e lambiccato, di rendersi conto di questi «lumi» evidentemente perchè non se ne conosceva più lo spirito originario... che non poteva essere ignoto certo agli iniziatori della cerimonia. Lo scrittore non capisce più che cosa i «lumi» abbiano a fare con la festa, non ha d'altra parte ancora una tradizione davanti che gli parli di qualche miracolo, e allora tenta una connessione arbitraria con la figura di Neemia, quale gli era descritta dagli apocrifi Ὑπομνηματισμοί, che egli aveva sott'occhio (II, 13). Basta questa citazione degli Ὑπομνηματισμοί di Neemia per dimostrarci che tutta la disgressione è stata elaborata librescamente lontano dalle impressioni immediate che doveva provocare l'idea della festa nel 148 Sel. Sarebbe assurdo invero che uno scrittore del 148 Sel., per spiegare questa ambigua introduzione del «fuoco», non adducesse alcun fatto che si riferisse alla presente festa e solo ricordasse il miracolo avvenuto al tempo di Neemia e altri miracoli simili, e li ricordasse — badiamo ancora — senza nemmeno dire esplicitamente che la festa doveva celebrare anche quelli. Ed è ancora più assurdo pensare che chi scriveva prima della festa per dare l'annuncio ai fratelli lontani che essa era stata stabilita presupponesse già nei termini in cui si esprimeva conoscenza intima delle peculiarità della cerimonia: δέον ἡγησάμεθα διασαφῆσαι ὑμῖν ἵνα καὶ αὐτοὶ ἄγητε τῆς σκηνοπηγίας καὶ τοῦ πυρός (I 18). Basta mettersi nei panni di chi

riceveva la lettera per immaginare quale meraviglia dovano destare questa σκηνοπηγία di nuovo genere e questo πῦρ buttati lì senza alcuna spiegazione. Più si rilegge questa digressione sul « fuoco » e più si ha netta la sensazione che essa non abbia nulla a che fare con la lettera primitiva, fatta per annunciare semplicemente la pretesa morte di Antioco IV e l'istituzione della festa del 25 Kislew, senza particolari sul cerimoniale che potevano essere aggiunti a voce dal messaggero o dati in una lettera successiva. E forse la corruzione del testo in ἄγητε τῆς σκηνοπηγίας καὶ τοῦ πυρός è ancora un indizio del rimaneggiamento che la lettera subì per accogliere la lunga digressione.

Il testo originario doveva avere certamente ἄγητε τὰς ἡμέρας, che ha il suo parallelo in ἄγοντες τὰς ἡμέρας di II, 18. L'aggiunta di τῆς σκηνοπηγίας καὶ τοῦ πυρός può aver provocata la caduta di τὰς ἡμέρας in vari modi tra cui è difficile scegliere. Si può supporre ad esempio che un copista abbia avuto l'incarico d'introdurre il brano, che cominciava con σκηνοπηγίας (I, 18) e finiva con ἄγοντες τὰς ἡμέρας (II, 16) tra ἄγητε τὰς ἡμέρας e ὁ δὲ θεὸς ὁ σώσας. Il copista doveva dunque introdurre l'aggiunta dopo una parola che ritornava nelle conclusioni dell'aggiunta stessa (τὰς ἡμέρας). Egli può quindi aver creduto che questa parola segnasse il punto in cui l'aggiunta doveva connettersi con il testo e si trovasse tanto nell'aggiunta quanto nel testo. Perciò inserì il brano prima di τὰς ἡμέρας. In ogni modo è certo che il filo della lettera riprende solo da I, 18 in II, 16 con termini quasi identici, che comprovano la faticosa sutura del testo.

La conclusione per noi è dunque molto semplice. Nella lettera che comincia a I, 10 c'è una parte, la maggiore, che

va da I, 18 a II, 15, che non può essere stata scritta nel 148 Sel. D'altronde il resto non può essere stato scritto che nel 148 e non può essere stato falsificato, perchè la versione della pretesa morte di Antioco IV, appunto perchè falsa e appunto perchè discordante dalla versione accettata nell'interno del *II Maccabei*, non si capisce se non scritta sinceramente nel 148. L'unica soluzione è di conseguenza che la digressione I, 18-II, 15 sia stata aggiunta. E noi possiamo facilmente determinare chi sia l'interpolatore, quando noi ritorniamo a esaminare le caratteristiche dell'autore dell'epitome. Finora che cosa abbiamo potuto considerare opera sua? Prima di tutto un rimaneggiamento nell'interno, che aveva un duplice scopo: estrinseco, di accordare la cronologia della narrazione con quella delle lettere iniziali; intrinseco, di far posto con rilievo alla purificazione del Tempio. Poi l'aggiunta delle lettere iniziali, che, come dimostra, a prescindere dal resto, il tentativo di metterle a base della cronologia interna del libro, erano state scoperte dall'epitomatore stesso. Ora anche queste lettere iniziali hanno lo stesso scopo intrinseco del rimaneggiamento interno, servono cioè a mettere in luce la purificazione del Tempio. Ma c'è di più. Lo scopo dell'epitomatore si dimostra evidente dalle stesse prime linee della sua opera, giacchè egli, dirigendosi agli Ebrei egiziani, non può che volerli spingere alla celebrazione della festa del 25 Kislew. Si capisce che per questo scopo si valesse di lettere precedenti in cui già si cercava di incitare gli Ebrei egiziani alla venerazione della nuova festa; ma si capisce anche meglio che l'epitomatore modificasse queste lettere per renderle maggiormente adatte al suo scopo. Abbiamo visto quale era, a nostro giudizio, un'aggiunta dell'epitomatore: l'esortazione iniziale. Credo pos-

siamo ora unirvi la spiegazione a maggior gloria del tempio di Gerusalemme sulla parte che il fuoco aveva nella festa.

Ci si domanderà perchè in questa aggiunta, mentre c'è un tentativo di spiegazione intorno al πῦρ, si dà come nota la σκηνοπηγία. Ma il motivo è chiaro per due ragioni. In primo luogo σκηνοπηγία era un nome (dato alla festa già da tempo) così famoso che nella lettera del 169 Sel., poco più di vent'anni dopo l'istituzione della festa, poteva esser indicato senza spiegazioni speciali. In secondo luogo per l'autore dell'epitome il nome di σκηγοπηγία rappresentava un reale motivo della festa, come si può vedere dalla spiegazione che egli ne dà nel cap. X: perciò appunto l'interpretazione del nome poteva essere data da lui nell'interno del racconto. Invece il πῦρ non aveva per lui spiegazione storica nella vicenda dei Maccabei e solo egli sapeva trovarne una ragione nel confronto con la storia di Neemia. La spiegazione del πῦρ andava dunque messa fuori della narrazione storica e non poteva trovare altro posto che nella lettera iniziale. Non si trattava inoltre di una semplice spiegazione di una cerimonia. I miracoli che la faccenda del fuoco suggeriva erano, come già accennammo, una delle migliori prove per dimostrare la santità del Tempio Gerosolimitano. Ora l'autore scriveva, lo sappiamo, agli Ebrei egiziani, i quali erano, anche se non scismatici, sottoposti all'influenza del Tempio di Leontopoli. Ogni occasione per rinsaldare in loro la convinzione sull'unicità e sulla santità del Tempio di Gerusalemme non poteva essere trascurata. Tanto più lo zelo doveva parere necessario parlando della storia dei Maccabei, nella quale era inevitabile sfiorare l'arduo argomento dell'origine del Tempio

di Leontopoli (1). Ci veniamo così accorgendo che l'esaltazione della festa della purificazione del Tempio va inclusa in una tendenza più ampia dell'epitome, la glorificazione del Tempio stesso davanti agli Ebrei egiziani.

Alla luce di questa tendenza alcune caratteristiche del *II Maccabei* diventano più chiare. Il *I Maccabei*, che è, come vedemmo, una apologia dell'opera degli Asmonei, ha in conseguenza una rettilinea visione degli avvenimenti: profanazione del Tempio, ribellione di Mattatia e de' suoi figli. Il *II Maccabei* invece non ha nessun interesse o meglio nessuna simpatia per la famiglia degli Asmonei in complesso. Questa indifferenza è dovuta certamente in parte al farisaismo dell'autore, il quale si veniva a trovare nella curiosa condizione di essere avversario degli Asmonei per la loro tendenza, se non costante, prevalente dopo Giovanni Ircano verso il Sadduceismo, ma di non potere erigersi contro di loro, se voleva mantenere il primato del Tempio gerosolimitano (2). Indifferenza quindi forzata da questo punto di vista verso gli Asmonei in complesso, eccetto che per Giuda Maccabeo, al quale un esaltatore della purificazione del Tempio non poteva negare il merito di esserne stato l'autore. Giuda veniva già a prendere anche per questa sola

(1) C'è quindi, a mio modo di vedere, un fondo di verità nella teoria del KAHRSTEDT, *op. cit.*, pagg. 132 segg., per cui le lettere iniziali (tre secondo l'A.) sarebbero dirette agli scismatici d'Egitto, nel senso che esse erano rivolte a un gruppo ebraico, in cui lo scisma continuava a fare proseliti.

(2) Se, come credo, i Farisei pensarono un momento a restaurare il sacerdozio degli Aaronidi, è d'altra parte evidente che con l'approfondirsi dello scisma ogni simpatia per i sacerdoti aaronidi dovette venir meno. Se dapprima essi potevano parere dei semplici esigliati, con il procedere del tempo erano divenuti dei veri eretici, avversari del primato gerosolimitano.

ragione una importanza di figura isolata. Ma ad allontanarlo ancora di più dalla sua famiglia, a farlo centro unico della restaurazione religiosa contribuiva d'altro lato lo scopo del libro. Il quale comincia con un episodio, quale è quello di Eliodoro, dove la protezione divina per il Tempio gerosolimitano è lampante; continua poi con tutti quegli intrighi sacerdotali, fatti apposta per dimostrare che se la violenza profanatrice aveva potuto abbattersi per un momento sul Tempio, la colpa era di quegli Ebrei che ne avevano trascurato la santità; culmina infine nei vari episodi della resistenza contro i decreti empi di Antioco.

Mentre nel *I Maccabei* la resistenza religiosa è personificata in Mattatia, che la provoca e la guida, nell'altro libro essa è dunque per così dire scissa e frantumata in vari episodi di martirio individuale. Indicheremo a suo tempo il valore che ha questa innovazione per la storia della morale; ma è intanto da considerare che essa, oltre a ragioni generiche di esperienza religiosa più individualistica, fu suggerita da motivi immediati corrispondenti allo scopo del libro. Il *II Maccabei*, come abbiamo avuto più volte occasione di notare, ha tendenza religiosa, non politica, come il *I Macc.* Perciò dovevano avere da questo punto di vista molto più importanza gli esempi di eroica resistenza per la Legge che non il movimento religioso sì, ma anche politico, di Mattatia. In secondo luogo all'edificazione degli Ebrei egiziani, per i quali naturalmente non esisteva un problema di resistenza statale, potevano servire soltanto gli eroismi individuali. Ristretta la concezione della lotta maccabaica a una difesa puramente religiosa, in cui non è più sentita, come accade invece nel *I Maccabei*, la grandezza della costruzione politica, la figura di Mattatia perdeva

conseguentemente ogni rilievo e significato. Già parlando dell'importanza che ha Mattatia nel *I Maccabei* fu osservato che essa è del tutto ideale, dipende cioè dall'averlo considerato come iniziatore della ribellione, perchè di fatto la sua opera non portò a risultati tangibili se non quando fu raccolta dai figli. Il *II Maccabei*, spostando l'inizio della resistenza negli episodi isolati, tra cui occorre appena ricordare quello di Eleazaro e l'altro dei setti fratelli, veniva precisamente a togliere ogni grandezza a Mattatia. Si aggiunga a questa considerazione la tendenza già notata di non mettere in rilievo la famiglia degli Asmonei e si sarà spiegato forse non troppo male il silenzio del libro sul padre dei Maccabei.

Domina invece la seconda parte dell'opera (capp. VIII segg.) Giuda; ma è facile riconoscere che il *II Maccabei* perde qui la sua unità intrinseca. Il confronto del *I Maccabei* potrà anche in questo caso aiutarci a chiarificare la nostra impressione, perchè le guerre che vi sono narrate hanno l'evidente compito di farci assistere al progressivo sviluppo della potenza asmonaica. Nel *II Maccabei* questo scopo non c'è, perchè esso si deve concludere nella purificazione del Tempio e tutto il resto non può essere che contorno esornativo. Giuda ha dunque un vero significato in quanto è il restauratore del culto; ma non ne ha più come guerriero nelle imprese che non si riferiscono direttamente alla lotta per il Tempio, tanto è vero che la sua figura si perde nelle narrazioni particolari ed è ben lungi dall'avere quell'efficacia e quella potenza che ha nel *I Maccabei*. Con questa osservazione siamo giunti al vero centro della questione che abbiamo cercato di impostare fin dall'inizio del capitolo. Il *II Maccabei* è scritto allo scopo di trattenere gli Ebrei egiziani nella venerazione del Tempio

di Gerusalemme inculcando in loro la celebrazione di una festa, che era per eccellenza a gloria del Santuario gerosolimitano. Questa tendenza domina un modo abbastanza rettilineo la prima parte del *II Maccabei*; ma si disperde nella seconda parte, dove, considerato lo scopo del libro, noi ci attenderemmo che si concludesse con la purificazione del Tempio. La irrazionalità profonda nella composizione dell'opera non può essere che una conseguenza del carattere del *II Maccabei*, epitome di un'opera in cinque libri di Giasone da Cirene. La conclusione del libro con la morte di Nicanore e la festa relativa è, come è già stato rilevato, estranea agli interessi dell'attuale *II Maccabei*: dunque non può essere che la conclusione dell'opera originaria di Giasone da Cirene, alla quale si adattò l'epitomatore. Questa deduzione urterà certo l'opinione comune che spiega la riduzione dei cinque libri di Giasone nell'attuale *II Maccabei*, supponendo che l'epitomatore abbia ristretto il campo del racconto, limitandolo a più breve periodo di tempo.

Questa supposizione rendeva possibile, come è ovvio, pensare che anche il *I Maccabei*, nonostante la sua estensione cronologica maggiore, potesse avere quale fonte Giasone di Cirene. Giungeremo anche noi a discutere con maggiore minuzia questa ipotesi ripresa di recente, perchè non si può escludere *a priori* che Giasone abbia potuto essere fonte del *I Maccabei* anche solo per il periodo che va sino alla morte di Nicanore. Qui va notato che la opinione comune sull'estensione dell'opera di Giasone è quanto mai inverosimile, perchè l'epitomatore dichiara di aver faticosamente riassunto cinque libri: ciò che sarebbe un non senso, se egli si fosse limitato a tracopiare con qualche variazione un paio, supponiamo, di essi. Le parole sono esplicite: τὰ ὑπὸ Ἰάσωνος τοῦ

Κυρηναίου δεδηλωμένα διὰ πέντε βιβλίων, πειρασόμεθα δι᾽ἑνὸς συντάγματος ἐπιτεμεῖν (II, 23). Si potrà anche non credere a questa dichiarazione, ma occorreranno motivi; e invece la tesi che stiamo svolgendo viene inaspettatamente a confermare le parole dell'epitomatore, mostrando appunto che il termine materiale dell'opera non corrisponde a quello che per lui avrebbe dovuto essere il termine ideale. Noi quindi dobbiamo ritenere che l'opera di Giasone si concludesse veramente con la morte di Nicanore. E poichè abbiamo constatato che tutto quanto serve a mettere in luce la festa del 25 Kislew risale all'epitomatore, dovremo concludere che il termine dell'opera di Giasone ne indicasse anche lo scopo. In altre parole noi siamo costretti a concepire i cinque suoi libri come un'opera il cui intento fosse festale, come è nel fondo l'attuale *II Maccabei*, ma volesse spiegare l'origine ed esaltare l'importanza dell'altra festa suggerita dalle vittorie maccabaiche, il giorno di Nicanore. In questo modo si comprende nello stesso tempo il carattere dell'opera di Giasone e quello della sua epitome. Giasone voleva fare la storia della insurrezione maccabaica, per spiegare come essa aveva portato alla costituzione della festa in ricordo della uccisione di Nicanore, perchè altrimenti non avrebbe avuto nessuna ragione per concludere la sua opera con questo avvenimento, che non poteva affatto essere considerato in alcun modo definitivo per la storia del Giudaismo, la lotta essendo stata ripresa subito dopo da Bacchide.

L'ignoto epitomatore, riduce l'opera di Giasone non solo e non tanto per lo scopo di renderla più maneggevole e facile alla lettura, ma per modificarne profondamente lo spirito. Egli infatti sostituisce la festa del 25 Kislew a quello del giorno di Nicanore nel primo piano

dell'opera, invertendo probabilmente quello che doveva essere l'ordine d'importanza per le due feste in Giasone, dato che è da escludersi che egli tacesse della festa del 25 Kislew. Il « giorno di Nicanore » è solo più un particolare, tanto che nelle parole finali del libro non si dice già che esso termina appunto con questa festa, ma si adduce una ragione, che è assai notevole e conferma la nostra interpretazione del carattere dell'epitome: τῶν οὖν κατὰ Νικάνορα χωρησάντων οὕτω, καὶ ἀπ'ἐκείνων τῶν καιρῶν κρατηθείσης τῆς πόλεως ὑπὸ τῶν Ἑβραίων, καὶ αὐτὸς αὐτόθι τὸν λόγον καταπαύσω (XV, 37).

L'argomento è notevole perchè falso. Infatti subito dopo, nella campagna di Bacchide, Gerusalemme ricadde in mano siriaca, secondo quanto ci documenta con sicurezza il *I Maccabei*. All'inizio della spedizione di Bacchide, Jonathan e Simone fuggono (καὶ ἔφυγον εἰς τὴν ἔρημον Θεκωέ, IX, 33) e lasciano quindi evidentemente aperte alla occupazione nemica Gerusalemme e le altre città della Giudea, tanto è vero che, descrivendo il seguito della campagna, lo scrittore può aggiungere a un certo punto, dopo avere narrato un attacco in fondo fallito di Jonathan a Bacchide, che questi e i suoi ἐπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλὴμ καὶ ᾠκοδόμησαν πόλεις ὀχυρὰς ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ, τὸ ὀχύρωμα τὸ ἐν Ἱεριχώ etc. (v. 50); καὶ ἔλαβον τοὺς υἱοὺς τῶν ἡγουμένων τῆς χώρας ὅμηρα καὶ ἔθεντο αὐτοὺς ἐν τῇ ἄκρᾳ ἐν Ἱερουσαλὴμ ἐν φυλακῇ (v. 53). L'affermazione del *II Maccabei* è quindi affatto tendenziosa e serve soltanto a giustificare la conclusione del libro a questo punto. Ma chi poteva scrivere con tanta leggerezza questa frase non aveva certamente riflettuto sul corso della storia giudaica di questo tempo per giungere alla convinzione che la morte di Nicanore, assicurando una pretesa sicurezza a Gerusalemme, aveva un'importanza

politica fondamentale. Voglio dire che chi poteva commettere un errore simile non doveva aver considerato questo problema e quindi non poteva essersi proposto di giungere a questo punto, perchè gli pareva cruciale nella storia di Israele. È una constatazione confermata da tutta l'opera, che non si preoccupa mai in sè dell'autonomia politica della Giudea, e in particolare dal racconto dei fatti precedenti alla morte di Nicanore, dove solo un lettore attento può accorgersi che Gerusalemme era in mano dei Siriaci, così poco rilievo è dato a questo fatto, che pure sembrerebbe preoccupare in modo speciale l'autore.

Anche esaminando questo particolare si giunge perciò sempre alla medesima conclusione che la fine attuale del *II Maccabei* è estranea ai diretti interessi dell'epitomatore; e allora si capisce molto bene che egli, non volendo dare importanza eccessiva alla festa del giorno di Nicanore, trovi una ragione alla meglio per giustificare di essere arrivato fino a quel punto. E la ragione, se è scelta male, non è però scelta a caso, in quanto interpreta il giorno di Nicanore come se fosse commemorativo della liberazione definitiva di Gerusalemme in conformità della tendenza di tutto il libro, che, come ormai si è ripetuto anche troppo, non pensa che al primato gerosolimitano. Anche nella forma di rapida osservazione non svolta, questa frase, che dovrebbe rivelare la meta del libro, si dimostra una «trovata» dell'ultimo momento per poter mettere con tranquillità il «fine» all'epitome. Tuttavia essa ha per noi importanza anche per un'altro motivo, potendoci confermare che Giasone di Cirene non andava oltre la morte di Nicanore. Se infatti l'epitomatore avesse potuto leggere nell'opera completa la campagna successiva di Bacchide

non avrebbe mai compiuto questo svarione finale, il quale si può comprendere solo supponendo che l'estensore dell'attuale *II Maccabei* fosse erudito fino al punto in cui lo guidava la sua fonte.

E per non dimenticare la tesi principale che si stava svolgendo, può ora finalmente comprendersi a quale scopo determinato sia stata compiuta l'epitome, che costituisce il *II Maccabei*. Essa si può definire una vera manipolazione compiuta sull'opera di Giasone per trasformarne il carattere festale che essa già possedeva a vantaggio di un'altra festa. Giasone era di Cirene e quindi in immediata relazione con il Giudaismo egiziano. Perciò se egli scriveva un'opera con lo scopo di spiegare la festa del giorno di Nicanore, si può credere che questa fosse diffusa e accettata in tutto il Giudaismo di quelle regioni, forse anche perchè, essendo celebrata il giorno prima della festa di Purim (14 Adar; cfr. *II Macc.* XV, 36) (1), veniva ad essere collegata con questa e a costituire una unica celebrazione gioiosa. Del resto il «giorno di Nicanore» era più adatto che la festa del 25 Kislew a diffondersi nel Giudaismo della diaspora, in quanto glorificava un trionfo di tutto il popolo, mentre l'altra festa era legata al Tempio e potè dapprima parere una cerimonia locale di Gerusalemme. Sta di fatto che le lettere iniziali del *II Maccabei* ci documentano esplicitamente che, venti anni dopo la istituzione della festa, ancora essa non era celebrata in Egitto e ci fanno ritenere implicitamente che la trascuranza degli Ebrei egiziani permanesse, quando scriveva l'epitomatore. Egli voleva preci-

(1) È noto che si è anche tentato arbitrariamente di identificare la festa di Purim col giorno di Nicanore. Cfr. ERBT, *Die Purimsage in der Bibel* (Berlino, 1900) pagg. 79 segg.

samente destare l'interesse loro per questa festa; e non poteva trovare mezzo migliore che ridurre un'opera che aveva un fine diverso, rendendola così inutile e inefficace, ma usufruendo nello stesso tempo della notorietà che doveva godere. Come Giasone era stato il panegirista del giorno di Nicanore, egli voleva essere panegirista del 25 Kislew. Pare infatti che presupponga tale notorietà di Giasone il laconico programma dell'epitome: τὰ ὑπὸ Ἰάσωνος τοῦ Κυρηναίου δεδηλωμένα διὰ πέντε βιβλίων, πειρασόμεθα δι' ἑνὸς συντάγματος ἐπιτεμεῖν (II, 23).

Sorge ora il problema più grave per la ricostruzione della fisionomia di Giasone. Ai critici che ritenevano la sua opera prolungarsi indefinitamente dopo la morte di Nicanore non poteva invero costituire una difficoltà la lunghezza in cinque libri della storia; ma d'altra parte non era facile nemmeno per loro determinare in che cosa avesse potuto consistere la riduzione dell'epitomatore. A noi invece la questione si presenta molto aspra, perchè crediamo di aver acquistato il limite inferiore dell'opera; e dobbiamo anche dichiarare subito che essa non pare risolvibile interamente per mancanza di dati che bastino. Il problema si pone infatti precisamente in questi termini: l'epitomatore ha trascelto dalla sua fonte alcuni episodi oppure ha ridotto tutti gli episodi riassumendoli? Almeno fondandosi sugli elementi che noi siamo riusciti a determinare, non sembra che la soluzione possa raggiungersi scegliendo tra le due alternative. Un caso che ci farebbe propendere verso la prima è l'episodio di Mattatia. Abbiamo visto con quali ragioni intrinseche alla natura dell'epitome si può spiegare il suo silenzio intorno al padre dei Maccabei; e sarebbe strano che queste ragioni si dovessero presupporre anche nella fonte. La figura di Mattatia doveva essere così popolare

(lo testimonia tutta la tradizione) che l'epitome l'avrebbe potuta aggiungere anche di sua iniziativa alla fonte nel caso che non ve l'avesse trovata. Perciò non si può dire che, supponendo il silenzio nella fonte, si spieghi automaticamente anche quello dell'epitome, e quindi in tale ipotesi si è costretti ad ammettere che tutte e due le opere abbiano a ragione veduta trascurato Mattatia, ciò che è abbastanza inverosimile. Si può dunque ritenere probabile che nella storia di Giasone Mattatia non mancasse e fosse oggetto forse anche di un'ampia narrazione che nell'attuale *II Maccabei* è scomparsa. Alla seconda alternativa ci riconducono invece quelle elaborazioni che noi abbiamo trovato nel capitolo VIII, dove due imprese di Timoteo e di Bacchide sono ridotte a brevi accenni.

Ma è difficile poter indicare altri esempi chiari dell'uno e dell'altro procedimento. Tuttavia c'è una frase, non sufficientemente sottolineata dai critici, che può mostrarci come l'epitomatore disponesse di un materiale storico assai superiore a quello che egli ci ha tramandato e avesse l'abilità di disporre i suoi ritagli in modo da non dare l'impressione del riassunto impreciso e lacunoso. Alludo al versetto X, 10: νυνὶ δὲ τὰ κατὰ τὸν Εὐπάτορα Ἀντίοχον, υἱὸν δὲ τοῦ ἀσεβοῦς γενόμενον δηλώσομεν, αὐτὰ συντέμνοντες τὰ τῶν πολέμων (1) κακά. L'epitomatore confessa di aver ridotto la narrazione delle «guerre», le quali non possono essere altro che le lotte con Gorgia, Timoteo, Lisia avvenute durante il regno di Antioco V e raccontate nei capitoli X-XIII. È quindi indubbio che Giasone di Cirene dava per tutto questo pe-

(1) Lo SWETE preferisce la lezione πόλεων; ma non si saprebbe a che cosa l'autore pensi.

riodo una narrazione molto più ampia, per quanto lo stato attuale del *II Maccabei* non ci lasci riconoscere — o io mi inganno — dove e come sia avvenuto l'accorciamento. Ma poichè lo scrittore stesso confessa di aver ritagliato, noi non abbiamo da fare altro che prendere atto di questa dichiarazione e ammettere in conseguenza che anche nelle altre parti del libro il racconto odierno si fondi su una narrazione molto più ampia. Ma nemmeno con ciò si potrà ancora dire che tra i due metodi di riduzione, il riassunto e la scelta degli episodi, il primo abbia prevalso. Ci si può domandare infatti se nell'opera di Giasone non si desse anche larga notizia di quegli avvenimenti storici « pagani » che si riconnettono con la storia maccabaica: ad esempio le spedizioni di Antioco IV contro l'Egitto oppure l'assunzione al trono di Demetrio. Poichè l'autore scriveva per un pubblico di lettori non palestinesi, è credibile che non potessero mancare informazioni sulla storia contemporanea della Siria, le sue relazioni con l'Egitto e così via. Uno scrittore di Cirene doveva avere una ampiezza di sguardo e anche un interesse diretto per ciò che accadeva nel mondo non giudaico assai superiore a uno scrittore palestinese, ancora tagliato fuori dalla vita ellenistica. Certo non si può concludere che in Giasone doveva necessariamente essere fatta larga parte alla storia non ebraica; ma poichè questi cinque libri dovevano pure contenere un vasto materiale, che difficilmente si può costringere nel breve periodo di storia maccabaica narrata, anche questa supposizione va tenuta in debito conto. E così inoltre che ci fossero parti omiletiche più ampie delle attuali e che la preistoria della insurrezione fosse narrata con maggiore estensione. L'attuale capo III comincia con affermazioni piuttosto vaghe: Τῆς ἁγίας τοίνυν

πόλεως κατοικουμένης μετὰ πάσης εἰρήνης, καὶ τῶν νόμων ὅτι κάλλιστα συντηρουμένων διὰ τὴν Ὀνίου τοῦ ἀρχιερέως εὐσέβειάν τε καὶ μισοπονηρίαν, συνέβαινε καὶ αὐτοὺς τοὺς βασιλεῖς τιμᾶν τὸν τόπον, καὶ τὸ ἱερὸν ἀποστολαῖς ταῖς κρατίσταις δοξάζειν, ὥστε καὶ Σέλευκον τὸν τῆς Ἀσίας βασιλέα χορηγεῖν ἐκ τῶν ἰδίων προσόδων πάντα τὰ πρὸς τὰς λειτουργίας τῶν θυσιῶν ἐπιβάλλοντα δαπανήματα (vv. 1-3). Ognuno vede che qui è accennata in breve la materia di lunghe disquisizioni. Ma sarebbe inutile e ridicolo continuare per questa via e ammucchiare altre ipotesi — e molte se ne potrebbero fare — su ciò che poteva contenere l'opera di Giasone di Cirene in più del nostro *II Maccabei*. Basta l'aver fatto vedere che, pur mantenendosi nei limiti di questo, la storia di Giasone poteva estendersi per cinque libri; sicchè resta eliminata anche questa difficoltà, che si potrebbe opporre contro la interpretazione ora proposta sullo scopo dell'opera di Giasone in confronto a quella del suo epitomatore.

La trasformazione che ha subito questa storia dal testo di Giasone a quello del suo riassunto segna anche in certo modo il fato del «giorno di Nicanore», il quale, privo di significato religioso, cede alla festa del 25 Kislew, che diverrà, specialmente poi nell'esilio, un simbolo della devozione imperitura al Tempio gerosolimitano, mentre «il giorno di Nicanore» cadrà lentamente nell'oblio (1). Da questo punto di vista il *II Mac-*

---

(1) È ancora ricordato in *Meghillath Ta'anith* 12; *Talmud bab. Ta'anith* 18 b e *jer. id.* II, 13). La *Meghillath Ta'anith* è facilmente accessibile in DERENBOURG, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine* etc. (Parigi 1869) pagg. 439 segg., SCHWAB, *Actes du onzième Congrès Int. d. Orientalistes* (Parigi 1895) III, pagg. 199 segg. e ZEITLIN, *Megillat Taanit* (Philadelphia 1922), ma senza glosse; con glosse in NEUBAUER, *Medioeval iewish Chronicles*, (Oxford, 1895) II, pagg. 3 segg.

cabei è una testimonianza molto importante e originale del lavorio compiuto dal Giudaismo palestinese per impedire che la diaspora perdesse il contatto con il Tempio di Gerusalemme: lavorio che ha certo contribuito fortemente a mantenere l'unità del Giudaismo.

***

Tutte queste cose che si sono venute dicendo su Giasone da Cirene potrebbero forse già escludere senz'altro che egli possa essere stato la fonte del *I Maccabei* oltre che del *II Maccabei.* La tesi è stata sostenuta per la prima volta dallo Schlatter (1) e ripresa di recente con maggiore avvedutezza dal Kolbe (2). Entrambi si sono fondati sulla rassomiglianza indiscutibile tra i due libri. Ma se anche questa rassomiglianza ci inducesse a postulare una sostanziale identità di contenuto e quindi una unica fonte, molto difficilmente potremmo pensare a Giasone di Cirene, il quale doveva scrivere in greco e aveva quindi pochissime probabilità di poter servire da fonte a uno scrittore in ebraico, quale era l'autore del *I Maccabei.* D'altra parte, se Giasone, come abbiamo cercato di dimostrare, non oltrepassava la morte di Nicanore, dovremmo poter riconoscere che il *I Maccabei* cambia fonte a questo punto: ciò che non è. Il problema andrebbe dunque, se mai, spostato all'eventuale fonte di Giasone medesimo, il quale del resto avrà dovuto valersi quasi certamente di fonti scritte. Il pregiudizio che Giasone di Cirene sia vissuto contemporaneo o press'a poco agli avvenimenti da lui narrati è appunto un pregiudizio e non merita discussione: soltanto il rapporto con il *I*

(1) *Jason von Kyrene* (Greifswald, 1893).

(2) *Beiträge* cit., pagg. 107 segg.

Maccabei può determinare l'età di Giasone. Occorre dunque liberarsi prima di affrontare il paragone dei due libri — paragone che, al solito, si limiterà all'essenziale — dalla comune visione circoscritta pel problema, secondo cui questo non può avere che due soluzioni, una positiva e l'altra negativa: o Giasone è la fonte comune o non lo è. Il problema ammette altre soluzioni, che sono altrettanto verosimili quanto la soluzione negativa era citata e più verosimili della soluzione positiva, la meno probabile di tutte: Giasone può infatti, come si diceva, aver attinto alla fonte del *I Maccabei* o può anche aver adoperato il *I Maccabei* stesso. Non ci può essere in ogni caso dubbio che altre narrazioni, oltre a quelle pervenute a noi, circolavano sulla storia maccabaica, delle quali è solo un esempio la fonte sacerdotale anti-samaritana individuata dal Motzo (1), la quale dà della preistoria del movimento una narrazione affine, ma tuttavia diversa da quella del *II Maccabei*, come si può vedere da Giuseppe Flavio. Ciò equivale a dire che non occorre concludere affrettatamente dalla rassomiglianza alla derivazione unica, perchè se questa rassomiglianza non verte su elementi specifici può spiegarsi con una fonte di carattere affine, precisamente come nell'esempio ora citato in cui, prima del Motzo, si credeva di poter dedurre da una rassomiglianza generica accompagnato da differenze specifiche un'unità di fonte, che cadde alla prima analisi accurata.

Il confronto tra il *I* e il *II Maccabei* è complicato dall'ovvio fatto che noi non sappiamo quanto quest'ultimo rispecchi Giasone. Perciò dei due criteri che noi possiamo usare nell'indagine — il confronto tra le due

(1) *Saggi* cit., pagg. 180 segg.

narrazioni per vedere se contengono i medesimi episodi e il confronto nell'interno degli episodi stessi — il secondo criterio sarà di gran lunga preferibile. Due episodi che siano nel fondo la stessa cosa, ma siano narrati con particolari diversissimi possono dimostrare che una identica fonte è impossibile; mentre la mancanza di un episodio non può di regola autorizzare conclusioni recise. Ma tuttavia nel nostro caso è pure evidente che hanno ben diverso valore le lacune del *I Maccabei* in confronto al *II* che non quelle contrarie. Noi sappiamo infatti che il *II Maccabei* ha una tendenza quasi di polemica rispetto alla sua fonte e abbiamo anche visto che essa può spiegare come sia stato trascurato Mattatia, senza che da ciò si debba indurre che Giasone di Cirene lo abbia ugualmente lasciato da parte. Invece le lacune più notevoli del *I Macc.* in confronto al *II Macc.* non hanno una spiegazione nell'economia e negli scopi del libro. Se il suo autore avesse trovato nella sua fonte il martirio dei sette fratelli ne avrebbe parlato, sia pure in riassunto (1). E così non si spiega bene il silenzio sulla

(1) È ora opinione prevalente (WELLHAUSEN, «Nachr.» cit., pag. 132; MOTZO, *op. cit.*, pag. 105) che il martirio dei sette fratelli e anche il martirio di Eleazaro (Motzo) siano aggiunte dell'epitomatore. L'opinione si fonda su due argomenti in apparenza molto validi. I due episodi sono preceduti da una prefazione dell'epitomatore stesso, che vuole rassicurare i fedeli mostrando che i martirî dei buoni servono alla loro elevazione, non alla loro distruzione (VI, 12 segg.). Inoltre nel martirio dei sette fratelli il re è considerato presente (VII, 4) in contrasto con il racconto che precede, secondo cui Antioco allontanatosi da Gerusalemme vi aveva mandato Apollonio (V, 21 segg.) e poi un geronte antiocheno (VI, 1 segg.). È tuttavia da osservare che la conclusione supera le premesse. Tutto l'ordine del racconto è in questi capitoli pessimo. Dal *II Macc.* parrebbe che la vera persecuzione religiosa sia cominciata solo con l'arrivo del geronte; e perciò in questa parte sono inseriti i due episodi. Ma noi non siamo affatto autorizzati a credere che anche Giasone seguisse quest'ordine stranissimo, per cui a un lettore, che non

preistoria del moto maccabaico, se si presuppone una fonte che la narrasse. Certo, noi abbiamo visto che l'autore voleva lasciare nel silenzio tutte le complicate vicende sacerdotali e rappresentare la ribellione solo come una guerra tra Israele e il suo oppressore; ed è perciò comprensibile che egli trascurasse di proposito tutta questa materia. E tuttavia, quando egli avesse trovato nella sua fonte episodi già pronti, come quello della cacciata di Eliodoro, non avrebbe avuto ragione di ripudiarli. Che l'autore del *I Maccabei* nel comporre di prima mano il suo libro, lo delimitasse in modo da lasciar fuori tutto quel periodo è naturale; ma è inverosimile che egli rinunciasse a valersi di quello che gli poteva far comodo in un racconto già elaborato da altri, come appunto era l'episodio di Eliodoro.

---

conoscesse il *I Macc.*, potrebbe parere che Antioco nella sua spedizione a Gerusalemme non abbia pensato a nessun provvedimento di carattere religioso, nemmeno a imporre il culto di se stesso, mentre è certo che il geronte antiocheno non potè fare altro se non completare l'ordinamento di città greca a cui Gerusalemme doveva essere ridotta. Un altro indizio di disordine è l'accenno a Giuda Maccabeo in V, 27: Giuda spunta lì improvvisamente per un versetto e poi non ricompare più sino all'inizio del cap. VIII. Non ci può essere dubbio che Giasone dava un ben maggiore sviluppo al primo accenno a Giuda e lo collegava meglio con il contesto. Credo sia dunque da ritenere assai probabile che i due episodi martirologici siano stati spostati dall'epitomatore, il quale, come riservò per ultimo la vera persecuzione religiosa, così traspose a questo punto i due episodi che in Giasone dovevano essere nel racconto della spedizione di Antioco. Ciò era tanto più necessario in quanto l'epitomatore sentiva il bisogno di farvi una introduzione sua; e nello stesso tempo evitava di spezzare il racconto dei provvedimenti di Antioco e poteva cominciare la seconda parte del suo libro con la ribellione di Giuda. Non c'è qui da pensare a un'altra fonte, come non lo si pensa per l'episodio molto affine di Razi. Basta supporre che l'epitomatore per una maggiore efficacia nella sua opera di edificazione abbia cercato di mettere in evidenza tutta la parte che concerneva la persecuzione religiosa spostandola.

Oltre a queste che sono, come ognuno sa, le discrepanze maggiori esiste un piccolo gruppo di differenze minori. Una discrepanza non prova nulla, ed è anche questa del *II Maccabei* del quale serve a meglio determinare la tendenziosità: il riconoscimento di Alcimo da parte degli Asidei è ignorato appunto dal *II Maccabei* (cfr. *1 Maccabei* VII, 8 segg.). Altre lacune così del *I Maccabei* come del *II* non possono invece spiegarsi, nel caso di una comunanza diretta o indiretta di fonte, se non quali dimenticanze, ciò che non è impossibile dato il loro numero abbastanza esiguo. Così il *II Macc.* ignora la spedizione di Simone in Galilea (*I Macc.* V, 21 segg.), l'assedio della guarnigione siriaca nell'ἄκρα (*I Macc.* VI, 18 segg.), la battaglia contro Nicanore di Cafarsalama (*I Macc.* VIII, 32-33), l'eroismo di Eleazaro, fratello di Giuda (*I Macc.* VI, 43 segg.) (1); il *I Maccabei* a sua volta ignora lo stratego siriaco Egemonide (*II Macc.* XIII, 24) e l'episodio del pio Razi (*II Macc.* XIV, 37 segg.). Ma sono, come si diceva, differenze non conclusive. Nell'interno stesso degli episodi andrà dunque cercato il criterio più sicuro.

E infatti sono parecchie le discrepanze che vietano di riportare anche il *I Maccabei* a Giasone. I racconti dei due libri sulle spedizioni di Antioco a Gerusalemme non si possono ricondurre a una medesima fonte. Per il *I Macc.* I, 20 segg., Antioco sale a Gerusalemme nel 143 Sel. e spoglia il Tempio, due anni dopo vi manda un ἄρχων φορολογίας (v. 29), che saccheggia la città, distrugge le mura, costruisce una nuova fortezza

(1) Il *II Macc.*, XIII 15 riecheggia forse il medesimo episodio, ma da altra fonte, se si suppone che in origine non fosse attribuito ad Eleazaro.

etc. Per il *II Macc.* Antioco va una prima volta pacificamente a Gerusalemme (VI, 21-22), vi torna in armi dopo la seconda spedizione in Egitto (v. 1 segg.), quando si era diffusa la falsa voce della sua morte e il sommo sacerdote Giasone era riapparso: allora egli fa strage degli abitanti, spoglia il Tempio e si allontana, mandando invece il misarca (1) Apollonio e più tardi un geronte antiocheno (VI, 1 segg.) (2). Del pari la morte di Antioco è narrata in forma diversa dai due libri, anche se si prescinde, come è del resto doveroso, dalle lettere. Per il *I Macc.* VI, 1 segg. Antioco, respinto dall'Elimaide, dove sperava di trovare grandi tesori, va a Babilonia e vi muore per la tristezza che gli danno le notizie delle vittorie giudaiche. In *II Macc.* IX, 1 segg. Antioco è respinto da Persepoli e presso Ecbatana conosce la vittoria degli Ebrei, sicchè, per affrettare il viaggio, fa andare il carro all'impazzata e cade: i dolori, da cui era stato già prima assalito, si aggravano, ed egli muore dissolvendosi atrocemente. Nelle pagine che precedono abbiamo inoltre cercato di provare che la prima spedizione di Lisia era posta anche in Giasone dopo la morte di Antioco, mentre nel *I Macc.* IV, 26 segg. è notoriamente prima di questa morte. Un'altra differenza piccola, ma significativa è la localizzazione dell'ultima campagna di Nicanore. Il *II Macc.* pone le operazioni ἐν τοῖς κατὰ Σαμάρειαν τόποις (XV, 1); mentre nel *I Macc.* la lotta s'inizia in Bet-Horon (ἐν Βαθωρών, VII, 39) e si conclude a Gazara (VIII, 45), cioè sempre in Giudea.

---

(1) È osservazione del WELLHAUSEN «Nachr. Ges. Gött.» cit., pagg. 161, che il titolo di ἄρχων φορολογίας si può, attraverso l'originale ebraico identificare con μυσάρχης.

(2) Così giustamente corregge sulla versione latina il γέροντα 'Αθηναῖον il MOTZO, *op. cit.*, pagg. 123-24.

Ma contro questa ipotesi stanno alcuni altri dati, che sembrerebbero portare a conclusioni opposte. In *I Macc.* VI, 28 segg. l'esercito siriaco nella seconda spedizione di Lisia è di 100 mila fanti, 20 mila cavalieri, 32 elefanti in confronto del *II Macc.* XIII, 2 in cui i fanti sono pressochè uguali (110 mila), i cavalieri 5000, gli elefanti 22. I numeri non sono uguali, ma si approssimano troppo per non essere pensati come una facile differenziazione da una fonte unica: si noti specialmente i numeri degli elefanti, 32 e 22. Di gran lunga più probante è però un altro indizio. Tanto nel *I Macc.* quanto nel *II Macc.* Giuda, prima della vittoria su Nicanore, prega Dio e lo invoca con i medesimi termini:

I Macc. VII, 41.	*II Macc.* XV, 22.
οἱ παρὰ τοῦ βασιλέως ὅτε ἐδυσφήμησαν, ἐξῆλθεν ἄγγελός σου, καὶ ἐπάταξεν ἐν αὐτοῖς ἑκατὸν ὀγδοήκοντα πέντε χιλιάδας.	σὺ δέσποτα ἀπέστειλας τὸν ἄγγελόν σου ἐπὶ Ἐζεκίου τοῦ βασιλέως τῆς Ἰουδαίας καὶ ἀνεῖλεν ἐκ τῆς παρεμβολῆς Σενναχηρεὶμ εἰς ἑκατὸν ὀγδοήκοντα πέντε χιλιάδας.

Non stupisca la concordanza esatta nel numero: è tratta dalla Bibbia (*II Reges* XIX, 30). Ma resta sempre che in tutti e due i libri per la medesima occasione è immaginata una medesima preghiera del medesimo Giuda. Qui una dipendenza qualsiasi mi pare innegabile. E non credo ci siano altri brani dove la si ritrovi così precisa. In tutto il resto del *II Macc.* c'è parallelismo con il *I Macc.* senza però che l'accordo vada sino al particolare.

Noi ci troviamo dunque di fronte a una o due indizi specifici, che portano a credere a una relazione

stretta fra i due libri, ai quali s'aggiunge l'argomento generico della loro affinità: c'è invece una serie di prove assai più gravi che nega questa parentela. Questa serie di prove basta ad escludere che Giasone sia la fonte comune dei due libri; ma gli altri indizi pretendono alla loro volta che si cerchi un diverso legame tra le due opere. Il quale non può quindi essere che una relazione tra Giasone e il *I Maccabei* o la sua eventuale fonte concepita diversamente dal solito. Per comporre la sua grande opera Giasone, lontano probabilmente sempre dalla Palestina, dovette valersi di parecchie fonti scritte ed orali. Si può supporre che una di queste fonti sia stato il *I Maccabei* stesso, abbastanza antico perchè lo si possa credere sua fonte; ma resta la difficoltà delle troppo numerose differenze, le quali si superano meglio pensando che Giasone si sia valso tra le sue fonti di una, che narrava le imprese di Giuda e fu adoperata anche dall'autore del *I Maccabei*. Infelice sarebbe invece la supposizione che le affinità tra *I* e *II Maccabei* derivino da aggiunte dell'epitomatore. Se l'unica rassomiglianza fosse la preghiera di Giuda, la si potrebbe spiegare senz'altro come aggiunta dell'epitomatore; ma il numero dei soldati era tale notizia che l'epitomatore non poteva andare a cercare. Le varianti nei numeri si spiegano inoltre meglio se essi non sono passati direttamente dal *I* al *II Macc.* Stupisce che studiando le relazioni tra *I* e *II Macc.* non si sia mai pensato all'ipotesi più semplice: che non il *I Macc.* si sia valso del lontano Giasone, ma Giasone o del palestinese *I Macc.* o forse meglio di una sua fonte.

***

Nella ricostruzione tentata nelle pagine precedenti del carattere fondamentale che ebbe la storia di Giasone

non si è accennato a due opere che alcuni critici hanno voluto far dipendere direttamente da Giasone: il *IV Maccabei* e il *II Maccabei* arabo, che, come a tutti è noto, si differenzia *toto coelo* dal comune *II Maccabei*. Per il *Maccabei* arabo rimando semplicemente al capitoletto dedicatogli (c. III) perchè l'ipotesi del Willrich (1), l'unico che abbia avuto il merito di accorgersi che quest'opera esisteva, non ha nemmeno bisogno di essere confutata, essendo smentita dalla semplice lettura. Non può essere dubbio infatti, come già intravvidero gli editori secenteschi delle Bibbie poliglotte in cui è contenuto, e come verremo meglio dimostrando, che il *II Maccabei* arabo è sostanzialmente una contaminazione del *I* e del *II Maccabei*.

Assai superiore considerazione merita invece la teoria che il Freudenthal ha formulato per il *IV Maccabei* (2), la quale ha avuto accoglienze favorevoli tra gli studiosi (3). Tuttavia un esame obiettivo del libro non solo non permette di concludere che il *IV Maccabei* derivi da Giasone, ma obbliga a escludere tale supposizione.

Il *IV Maccabei* è, come tutti sanno, un trattato di morale, che da qualcuno fu anche ritenuto una vera predica: opinione presto abbandonata (4). Improntato fortemente di Stoicismo (5), esso prende ad esempio il

---

(1) *Urkundenfälschung in d. hellen.-jüd. Literatur*, pagg. 50 segg.

(2) *Die Flavius Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft* pagg. 72 segg.

(3) L'accetta anche il Motzo, *op. cit.*, pag. 103.

(4) Freudenthal, *op. cit.*, pagg. 12 segg.; e per contro Norden, *Die Antike Kunstprosa*² (Lipsia, 1909), I, pagg. 416 segg.

(5) Cfr. oltre lo studio del Freundenthal, Heinemann, RE, XIV, 1 coll. 803 segg. e bibl. ivi citata. La teoria delle interpolazioni cristiane sostenuta dal Freudenthal credo si possa ormai considerare sorpassata,

martirio di Eleazaro e dei sette fratelli per provare che la ragione è signora delle passioni ed adopera quindi liberamente la storia senza scrupoli di esattezza, purchè giovi alla sua tesi. È già stato notato ad esempio come sia liberamente rielaborato l'aneddoto famoso di Davide, che, desiderando l'acqua del pozzo di Betlemme, spinse tre suoi soldati ad andarla a prendere attraversando il campo dei Filistei in armi contro Israele, ma poi non volle berla, per non godere del sacrificio dei suoi soldati, e la offerse al Signore (II *Samuel.* XXIII, 13 segg., I *Chron.*, XI, 15 segg.). Questo aneddoto diventa naturalmente nel *IV Maccabei* (III, 7 segg.) un esempio eccellente di signoria delle passioni; ma si distacca anche dalle sue fonti per una quantità di piccoli particolari, per i quali sarebbe assurdo presupporre una fonte intermedia — artificio che non spiegherebbe nulla — mentre è tanto chiaro che lo scrittore si è valso di ricordi piuttosto lontani della lettura di *Samuele* o delle *Cronache*. Da una imprecisione di ricordo deriva infatti che i soldati non siano più tre, ma due (V, 12) e che non siano nominati nè il pozzo di Betlemme nè i Filistei etc. Altre discrepanze sono dovute a libera rielaborazione.

Ho fatto questo esempio perchè credo che le differenze, certo assai notevoli, tra il *IV Maccabei* e il *II Macc.* vadano concepite allo stesso modo. L'autore conosce il *II Maccabei* o per averlo letto o per averne udito riferire il contenuto, come capita assai spesso per

---

A tre interpolazioni almeno pensava ancora l'ABRAHAMS (VII, 19; XIII, 17 e XVI, 25) in « Jew. Encycl. » s. v. *Maccabees, Books of*, II, ma per XIII, 17 si fondava sui *ms.* peggiori, che mutano il testo (cfr. TOWNSHEND in CHARLES *Pseudepigrapha*, pag. 663) e per il resto non riconosceva ciò che di cristiano si ritrova nello stesso pensiero giudaico contemporaneo o quasi alle origini del Cristianesimo.

opere di storia religiosa, di larga diffusione, che si conoscono anche senza averle lette. Ma le relazioni tra il *IV* e il *II Maccabei* paiono così strette che è da ritenersi più probabile una conoscenza diretta del secondo da parte dell'autore del primo. La derivazione è già evidente sin dalla prima riga in cui si parla di storia ebraica. In *IV Macc.* III, 20 è detto: ἐπειδὴ γὰρ βαθεῖαν εἰρήνην διὰ τὴν εὐνομίαν οἱ πατέρες ἡμῶν εἶχον, καὶ ἔπραττον καλῶς, ὥστε καὶ τὸν τῆς Ἀσίας βασιλέα Σέλευκον τὸν Νικάνορα καὶ χρήματα εἰς τὴν ἱερουργίαν αὐτοῖς ἀφορίσαι, καὶ τὴν πολιτίαν αὐτῶν ἀποδέχεσθαι La frase ricalca *II Macc.* III, 3: ὥστε καὶ Σέλευκον τὸν τῆς Ἀσίας βασιλέα χορηγεῖν ἐκ τῶν ἰδίων προσόδων πάντα τὰ πρὸς τὰς λειτουργίας τῶν θυσιῶν ἐπιβάλλοντα δαπανήματα. La confusione del *IV Macc.* tra Seleuco Nicatore e Seleuco Filopatore non richiede nemmeno una parola di commento. Un'altra confusione viene subito dopo, ugualmente spiegabile con il *II Maccabei.* Non è Eliodoro che cerca di asportare il tesoro del Tempio, ma Apollonio (IV, 4), il quale entra difatti per qualche parte nel tentativo, secondo la versione del *II Macc.*, perchè egli avrebbe dato notizia al re delle grandi somme depositate nel Tempio, decidendolo a mandare Eliodoro (III, 8): di qui si origina l'errore. Segue la sostituzione di Giasone ad Onia, in conformità dello schema del racconto offerto dal *II Maccabei*; e basterà notare che la somma offerta da Giasone per essere insignito del sacerdozio invece del fratello è di 3660 talenti nel *IV Maccabei* (IV, 17), che ha letto male o ricorda inesattamente i 360 talenti del *II Maccabei* (IV, 8). Per un'altra confusione del *IV Macc.*, Eleazaro soffre il martirio davanti ad Antioco (V, 1 segg.), giacchè è esteso a lui quanto il *II Macc.* riferisce intorno al martirio dei sette fratelli (VII, 1 segg.).

Se non erro, si riducono a queste tutte le vere discrepanze materiali tra i due testi; chè non si può naturalmente dare alcun peso al modo diverso con cui sono descritti i martirî o meglio con cui sono riferite le giustificazioni dei ribelli alle imposizioni di Antioco, dipendendo le differenze dalla tesi sostenuta dal *IV Maccabei*. Non si può dunque pensare a Giasone come fonte, non solo perchè tutto quanto è contenuto nel libro si ritrova nel *II Maccabei*, ma perchè la disposizione stessa del racconto e gli errori che vi si contengono si spiegano unicamente con la dipendenza dall'epitome (1).

Un solo brano del *IV Maccabei* fa speciale difficoltà: il discorso della madre dei sette fratelli ai suoi figli in cap. XVIII, 6 segg. Tutti i critici sono concordi nell'ammettere che questo discorso è fuori posto e infatti esso è vicino alla conclusione del libro e vien dopo la morte di tutta l'eroica famiglia e perfino dopo l'epitafio che l'autore propone di mettere sulla tomba di questi martiri (XVII, 8). Solo si discute se questo brano debba essere ritenuto autentico o no. Anche a prescindere dal nuovo indizio, che credo si possa apportare, metodicamente non si può non propendere per l'interpolazione. Il brano è fuori dell'economia del libro ed è fuori posto: è dunque aggiunto, cioè interpolato. L'indizio che vogliamo addurre, mentre conferma l'interpolazione, serve anche entro certi limiti a spiegarla, indicando lo stimolo, che può aver spinto ad aggiungere questo discorso. È impossibile non riconoscere la profonda rassomiglianza che ha questo estremo discorso della

(1) Si osservi la concordanza tra *II Macc.*, VII, 27, dove si dice della madre dei sette fratelli: οὕτως ἔφησε τῇ πατρῴᾳ φωνῇ e *IV Macc.*, XVI, 15: καὶ ἔλεγες τοῖς παισὶν ἐν τῇ Ἑβραΐδι φωνῇ.

non si è accennato a due opere che alcuni critici hanno voluto far dipendere direttamente da Giasone: il *IV Maccabei* e il *II Maccabei* arabo, che, come a tutti è noto, si differenzia *toto coelo* dal comune *II Maccabei*. Per il *Maccabei* arabo rimando semplicemente al capitoletto dedicatogli (c. III) perchè l'ipotesi del Willrich (1), l'unico che abbia avuto il merito di accorgersi che quest'opera esisteva, non ha nemmeno bisogno di essere confutata, essendo smentita dalla semplice lettura. Non può essere dubbio infatti, come già intravvidero gli editori secenteschi delle Bibbie poliglotte in cui è contenuto, e come verremo meglio dimostrando, che il *II Maccabei* arabo è sostanzialmente una contaminazione del *I* e del *II Maccabei*.

Assai superiore considerazione merita invece la teoria che il Freudenthal ha formulato per il *IV Maccabei* (2), la quale ha avuto accoglienze favorevoli tra gli studiosi (3). Tuttavia un esame obiettivo del libro non solo non permette di concludere che il *IV Maccabei* derivi da Giasone, ma obbliga a escludere tale supposizione.

Il *IV Maccabei* è, come tutti sanno, un trattato di morale, che da qualcuno fu anche ritenuto una vera predica: opinione presto abbandonata (4). Improntato fortemente di Stoicismo (5), esso prende ad esempio il

---

(1) *Urkundenfälschung in d. hellen.-jüd. Literatur*, pagg. 50 segg.

(2) *Die Flavius Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft* pagg. 72 segg.

(3) L'accetta anche il MOTZO, *op. cit.*, pag. 103.

(4) FREUDENTHAL, *op. cit.*, pagg. 12 segg.; e per contro NORDEN, *Die Antike Kunstprosa*² (Lipsia, 1909), I, pagg. 416 segg.

(5) Cfr. oltre lo studio del FREUNDENTHAL, HEINEMANN, RE, XIV, 1 coll. 803 segg. e bibl. ivi citata. La teoria delle interpolazioni cristiane sostenuta dal FREUDENTHAL credo si possa ormai considerare sorpassata,

martirio di Eleazaro e dei sette fratelli per provare che la ragione è signora delle passioni ed adopera quindi liberamente la storia senza scrupoli di esattezza, purchè giovi alla sua tesi. È già stato notato ad esempio come sia liberamente rielaborato l'aneddoto famoso di Davide, che, desiderando l'acqua del pozzo di Betlemme, spinse tre suoi soldati ad andarla a prendere attraversando il campo dei Filistei in armi contro Israele, ma poi non volle berla, per non godere del sacrificio dei suoi soldati, e la offerse al Signore (II *Samuel.* XXIII, 13 segg., I *Chron.*, XI, 15 segg.). Questo aneddoto diventa naturalmente nel *IV Maccabei* (III, 7 segg.) un esempio eccellente di signoria delle passioni; ma si distacca anche dalle sue fonti per una quantità di piccoli particolari, per i quali sarebbe assurdo presupporre una fonte intermedia — artificio che non spiegherebbe nulla — mentre è tanto chiaro che lo scrittore si è valso di ricordi piuttosto lontani della lettura di *Samuele* o delle *Cronache*. Da una imprecisione di ricordo deriva infatti che i soldati non siano più tre, ma due (V, 12) e che non siano nominati nè il pozzo di Betlemme nè i Filistei etc. Altre discrepanze sono dovute a libera rielaborazione.

Ho fatto questo esempio perchè credo che le differenze, certo assai notevoli, tra il *IV Maccabei* e il *II Macc.* vadano concepite allo stesso modo. L'autore conosce il *II Maccabei* o per averlo letto o per averne udito riferire il contenuto, come capita assai spesso per

---

A tre interpolazioni almeno pensava ancora l'ABRAHAMS (VII, 19; XIII, 17 e XVI, 25) in « Jew. Encycl. » s. v. *Maccabees, Books of*, II, ma per XIII, 17 si fondava sui *ms.* peggiori, che mutano il testo (cfr. TOWNSHEND in CHARLES *Pseudepigrapha*, pag. 663) e per il resto non riconosceva ciò che di cristiano si ritrova nello stesso pensiero giudaico contemporaneo o quasi alle origini del Cristianesimo.

opere di storia religiosa, di larga diffusione, che si conoscono anche senza averle lette. Ma le relazioni tra il *IV* e il *II Maccabei* paiono così strette che è da ritenersi più probabile una conoscenza diretta del secondo da parte dell'autore del primo. La derivazione è già evidente sin dalla prima riga in cui si parla di storia ebraica. In *IV Macc.* III, 20 è detto: ἐπειδὴ γὰρ βαθεῖαν εἰρήνην διὰ τὴν εὐνομίαν οἱ πατέρες ἡμῶν εἶχον, καὶ ἔπραττον καλῶς, ὥστε καὶ τὸν τῆς Ἀσίας βασιλέα Σέλευκον τὸν Νικάνορα καὶ χρήματα εἰς τὴν ἱερουργίαν αὐτοῖς ἀφορίσαι, καὶ τὴν πολιτίαν αὐτῶν ἀποδέχεσθαι La frase ricalca *II Macc.* III, 3: ὥστε καὶ Σέλευκον τὸν τῆς Ἀσίας βασιλέα χορηγεῖν ἐκ τῶν ἰδίων προσόδων πάντα τὰ πρὸς τὰς λειτουργίας τῶν θυσιῶν ἐπιβάλλοντα δαπανήματα. La confusione del *IV Macc.* tra Seleuco Nicatore e Seleuco Filopatore non richiede nemmeno una parola di commento. Un'altra confusione viene subito dopo, ugualmente spiegabile con il *II Maccabei*. Non è Eliodoro che cerca di asportare il tesoro del Tempio, ma Apollonio (IV, 4), il quale entra difatti per qualche parte nel tentativo, secondo la versione del *II Macc.*, perchè egli avrebbe dato notizia al re delle grandi somme depositate nel Tempio, decidendolo a mandare Eliodoro (III, 8): di qui si origina l'errore. Segue la sostituzione di Giasone ad Onia, in conformità dello schema del racconto offerto dal *II Maccabei*; e basterà notare che la somma offerta da Giasone per essere insignito del sacerdozio invece del fratello è di 3660 talenti nel *IV Maccabei* (IV, 17), che ha letto male o ricorda inesattamente i 360 talenti del *II Maccabei* (IV, 8). Per un'altra confusione del *IV Macc.*, Eleazaro soffre il martirio davanti ad Antioco (V, 1 segg.), giacchè è esteso a lui quanto il *II Macc.* riferisce intorno al martirio dei sette fratelli (VII, 1 segg.).

Se non erro, si riducono a queste tutte le vere discrepanze materiali tra i due testi; chè non si può naturalmente dare alcun peso al modo diverso con cui sono descritti i martirî o meglio con cui sono riferite le giustificazioni dei ribelli alle imposizioni di Antioco, dipendendo le differenze dalla tesi sostenuta dal *IV Maccabei*. Non si può dunque pensare a Giasone come fonte, non solo perchè tutto quanto è contenuto nel libro si ritrova nel *II Maccabei*, ma perchè la disposizione stessa del racconto e gli errori che vi si contengono si spiegano unicamente con la dipendenza dall'epitome (1).

Un solo brano del *IV Maccabei* fa speciale difficoltà: il discorso della madre dei sette fratelli ai suoi figli in cap. XVIII, 6 segg. Tutti i critici sono concordi nell'ammettere che questo discorso è fuori posto e infatti esso è vicino alla conclusione del libro e vien dopo la morte di tutta l'eroica famiglia e perfino dopo l'epitafio che l'autore propone di mettere sulla tomba di questi martiri (XVII, 8). Solo si discute se questo brano debba essere ritenuto autentico o no. Anche a prescindere dal nuovo indizio, che credo si possa apportare, metodicamente non si può non propendere per l'interpolazione. Il brano è fuori dell'economia del libro ed è fuori posto: è dunque aggiunto, cioè interpolato. L'indizio che vogliamo addurre, mentre conferma l'interpolazione, serve anche entro certi limiti a spiegarla, indicando lo stimolo, che può aver spinto ad aggiungere questo discorso. È impossibile non riconoscere la profonda rassomiglianza che ha questo estremo discorso della

---

(1) Si osservi la concordanza tra *II Macc.*, VII, 27, dove si dice della madre dei sette fratelli: οὕτως ἔφησε τῇ πατρῴᾳ φωνῇ e *IV Macc.*, XVI, 15: καὶ ἔλεγες τοῖς παισὶν ἐν τῇ Ἑβραΐδι φωνῇ.

madre dei sette fratelli con l'altro estremo discorso riprodotto nel testo XVI, 41 segg. Tutti e due i discorsi si valgono degli esempi classici di devozione alla legge, che la tradizione offriva, per incitare al martirio i sette figli. Sono in fondo gli esempi, con alcune varianti naturalmente, del discorso che Mattatia in punto di morte tiene ai suoi figli nel *I Maccabei* II, 49 segg.: il che dimostra come un simile metodo parenetico fosse diventato un luogo comune della oratoria giudaica. Il primo e il secondo discorso della madre — per chiamarli così — concordano in parecchi nomi, anzi tutti i nomi del primo discorso (Abramo, Isacco, Daniele, Anania, Azaria e Misaele) si ritrovano nel secondo discorso, eccetto il nome di Abramo, che poteva presumersi quasi assorbito in quello di Isacco, poichè il loro eroismo era stato un episodio solo, quando Dio aveva voluto provarli ordinando al padre di sacrificare il figlio. Gia da questo si vede che il secondo discorso è una variante fuori posto del primo, la quale dunque o è stata sostituita dal primo discorso o doveva sostituirlo. La seconda ipotesi mi sembra accettabile, quando, nell'esaminare più intrinsecamente il secondo discorso, si cerchi di comprendere la sua tendenza nei confronti del primo. In questo i vari nomi di Abramo, Isacco etc. sono portati semplicemente quali esempi di tenace attaccamento alla legge. In quello invece la madre, dopo aver ricordato il padre già morto, afferma che egli aveva insegnato ai figli «la legge e i profeti» (XVIII, 10) ed enumera i personaggi biblici che erano stati da lui fatti conoscere ai figli, personaggi tutti che con l'esempio o con la parola incitavano in vario modo al sacrifizio. L'autore di questo secondo discorso fa risalire al padre il merito di aver educato all'eroismo i figli e introduce quindi inaspettatamente la sua per-

sona nella versione originaria che non conosce se non la madre.

Chi scriveva così doveva essere un Ebreo dalle idee piuttosto tradizionali, che vedeva nel padre l'educatore e non voleva lasciare a una donna il merito esclusivo di aver formato così virilmente i figli. Può essere che anche un motivo razionalistico abbia influito sullo scrittore, il quale si sarà domandato perchè il padre non compariva nella storia e avrà cercato di giustificarne l'assenza. Ma il motivo religioso deve essere il principale. E' notevole specialmente uno tra i nomi di personaggi biblici nominati: Finea ζηλωτής (v. 12), che noi sappiamo essere stato considerato il progenitore dei « pii ». Anche per questo indizio l'autore si dimostra, invece che un filosofo ellenizzato come l'autore del *IV Maccabei*, un uomo di tradizionale pietà. E ancora un indizio si può aggiungere, chè lo scrittore del secondo discorso sembra conoscere assai più minutamente la Bibbia e compiacersi di citazioni, di quanto non avviene nelle altre parti. Cinque citazioni sono appunto riferite, di Mosè, Davide, Salomone, Isaia ed Ezechiele (vv. 14-18). Mi sembra in conclusione assai probabile che il secondo discorso fosse stato scritto per sostituire il primo e introdurre nella storia il padre. Resta solo da spiegare perchè il secondo discorso si trovi nel posto assai curioso attuale.

Chi ha dato l'odierna collocazione aveva senza dubbio davanti un testo dove si trovavano le due versioni, messe l'una accanto all'altra, sia perchè l'autore della seconda versione si era limitato ad aggiungere al testo originario il suo, come correttivo, sia perchè più probabilmente un lettore, che aveva trovato in due manoscritti differenti le due versoni, aveva riferito accanto all'originaria (forse in foglio a parte) la variante. Con più

o meno felice idea il copista, che si dovette trovare nella difficoltà di collocare questo brano extra-vagante, pensò di aggiungerlo immediatamente prima della conclusione, a cui sembrava facile connetterlo, perchè essa tornava a parlare dei sette fratelli.

La conclusione comincia con barocca eleganza così: Ὦ πικρᾶς τῆς τότε ἡμέρας, καὶ οὐ πικρᾶς, ὅτε ὁ πικρὸς Ἑλλήνων τύραννος πῦρ φλέξας λέβησιν ὠμοῖς etc. (XVIII 20). Le ultime parole del discorso della madre immediatamente precedenti sono: Αὕτη ἡ ζωὴ ὑμῶν καὶ ἡ μακαριότης τῶν ἡμερῶν, che sono un commento alle parole di Mosè riferite prima: Ἐγὼ ἀποκτενῶ, καὶ ζῆν ποιήσω (cfr. *Deuter.* XXXII, 39). La frase Αὕτη ἡ ζωή etc. non è quindi stata aggiunta per connettere il discorso con la conclusione; ma è parte del ragionamento: abbiamo perciò un motivo preciso perchè proprio in questo luogo venisse inserito il secondo discorso in quanto la sua parte finale si adattava bene alla conclusione dell'opera (1).

Per la storia della morale è notevole sopratutto che il *IV Maccabei* accentui ancora il valore del martirio individuale, che è già spiccatissimo nel *II Maccabei*. Il *I Maccabei*, che è veramente una storia politica della dinastia, sentiva ancora la resistenza di Israele contro Antioco Epifane secondo la tradizionale mentalità, che considerava sempre il popolo ebraico nei suoi rapporti con

(1) Non intendo quanto dice il FAVALORO in un libro che non sarà necessario citare altra volta *Il tramonto dell'Imperialismo nell'antica Siria con un esame storico critico sui IV Libri dei Maccabei* (Reggio Calabria, 1925) a pag. 218, n. 1: « Vi è un altro Libro detto pure il IV dei Maccabei, di assai minore importanza, di un anonimo vissuto dopo la distruzione del tempio fatta da Tito ..... Ma non è il caso di occuparsene, perchè il testo dell'originale ebraico si è perduto e le traduzioni che ci restano ci porterebbero a discusssioni etc. ». Che sia il *II Maccabei* arabo?

Dio un'unità. Nel *I Maccabei* la resistenza è collettiva; e Mattatia ne è solo la guida e l'anima, simbolo quasi della resistenza di tutto il popolo. Mattatia pensa sempre ai doveri religiosi di tutto il popolo, non ai suoi singoli. Nel *II Maccabei* la visione dei doveri religiosi è già del tutto cambiata, abbandonando decisamente la posizione tradizionale dell'Ebreo verso Dio, che si sente legato con tutti gli altri fratelli nell'adempimento del servizio divino. È esaltata invece la testimonianza singola della fedeltà alla Legge, il sacrificio dell'individuo, che nel morire per la fede attesta non la devozione di tutto Israele, ma la sua personale. Un valore nuovo è affermato con questo cambiamento, il valore dell'individuo singolo di fronte a Dio. Questo valore era preparato, ma non attuato, come potrebbe apparire a prima vista, dal più tardo profetismo, a cominciare da Geremia e più ancora da Ezechiele, allorchè scindeva la responsabilità dei padri da quella dei figli e affermava quindi la responsabilità individuale. La responsabilità era certo individuale, ma sempre nell'adempimento del patto di Israele con Dio; e solo in quanto serviva a mantenere questo patto, la religiosità del singolo aveva valore. Nel martirio di Eleazaro o dei sette fratelli è invece il martirio stesso che ha valore, perchè esalta il valore dell'individuo, lo trasforma, diciamo la giusta parola, lo salva. È infatti evidente che il problema della responsabilità individuale, portando al problema della ricompensa e quindi della salvazione, è uno dei massimi fattori di questa trasformazione della religiosità, la quale pervade del resto tutto il Farisaismo, in cui la figura del « pio », del « giusto » del « temente del Signore », cioè in fondo dell'« eletto » domina. Non per nulla l'ultimo dei sette fratelli, prima di morire, dice al Re: οἱ μὲν γὰρ νῦν ἡμέ-

τεροι ἀδελφοὶ βραχὺν ὑπενέγκαντες πόνον ἀεννάου ζωῆς ὑπὸ διαθήκην θεοῦ πεπτώκασι · σὺ δὲ τῇ τοῦ θεοῦ κρίσει δίκαια τὰ πρόστιμα τῆς ὑπερηφανίας ἀποίσῃ (VII, 36). Il significato del martirio è qui. Ma c'è anche una ragione storica di questo mutamento prospettico nella religiosità giudaica: ed è l'accrescersi della diaspora. Gli Ebrei, che fuori della Palestina non vivevano più la vita statale guidaica, sentivano naturalmente uno stretto legame con gli Ebrei della madre-patria, ma erano portati a concepire la religione come un problema loro personale, a prescindere da quella vita statale in cui la religione avrebbe dovuto estrinsecarsi, secondo la concezione ebraica della Legge. Non pare quindi caso che Giasone di Cirene sia la fonte del nostro *II Maccabei*, al quale dovette anche trasmettere — non c'e ragione per dubitarne — gli episodi di Eleazaro e dei sette fratelli. Questi episodi, così come ci sono tramandati, sono leggendari, in ispecie il secondo (proprio sette i fratelli !) ; ma includono in sè una verità più importante dei fatti stessi, perchè quando Antioco impose agli Ebrei di paganizzarsi, dovette sorgere in molte coscienze il problema che si sarebbe posto a Eleazaro o ai sette fratelli ; e da questa esperienza, che era nuova per gli Ebrei, e per tutti i popoli del resto, dovette certo avere incremento la visione individualistica della religione, che già si andava da tempo determinando. Ma è notevole che questo fatto nuovo nella storia, con cui cominciava l'intolleranza religiosa e si ponevano gli individui di fronte a un tormentoso problema di coscienza, sia sentito piuttosto da un Ebreo di Cirene che dall'autore palestinese del *I Maccabei*.

La tradizione ebraica posteriore, come si può constatare leggende la *Meghillath Antiochos*, ha tenuto in conto, ma non come la Chiesa, questi esempi di marti-

rio (1). Le condizioni storiche createsi dopo la rovina dello Stato giudaico ritornarono ad alimentare, seppure in diverso senso, una visione prevalentemente collettivistica dei doveri religiosi; e l'attesa del Messia, che avrebbe dovuto porre fine alle sventure di tutto il popolo, ne animò la fede e la rese preoccupata assai più della redenzione di tutto Israele che della salvazione individuale. Con questo non è affatto detto che il martirio non fosse altamente valutato nell'etica giudaica, ma esso è sempre subordinato alla salvezza di tutto Israele, e i Rabbini si preoccuparono anche di limitare il dovere di soffrire il martirio ai casi in cui la violazione della legge fosse più grave (per quanto poi fosse assai difficile limitare con esattezza concordemente questa gravità (2)). E di solito non è una preoccupazione di salvezza individuale che spinge l'Ebreo a sacrificare la propria vita, ma la volontà di salvaguardare la Legge, di evitare di violarla una volta, perchè la violazione non si perpetui. Preoccupazioni diverse dall'adempimento personale del proprio dovere religioso erano anche state attribuite dagli autori del *II* e del *IV Maccabei* ai martiri di cui parlavano, sopratutto nel senso che la loro morte si offriva come espiatoria per i peccati d'Israele. Nel *II Macc.* VII 18 uno dei fratelli: Μὴ πλανῶ μᾶλλον, ἡμεῖς γὰρ δι᾽ἑαυτοὺς ταῦτα πάσχομεν, ἁμαρτάνοντες εἰς τὸν ἑαυτῶν θεόν · ἄξια θαυμασμοῦ γέγονε. σὺ δὲ μὴ νομίσῃς ἀθῷος ἔσεσθαι, θεομαχεῖν ἐπιχειρήσας. Ed Eleazaro nel *IV Macc.* VI, 28-29: ἵλεως γενοῦ τῷ ἔθνει σου, ἀρκεσθεὶς τῇ ἡμετέρᾳ περὶ αὐτῶν δίκῃ. κα-

(1) Una serie di passi rabbinici, che ricordano il sacrificio dei sette fratelli, è elencata da ZüNZ, *Die gottesdientlichen Vorträge d. Juden* (Berlino, 1832), pag. 124 n. a.

(2) V. l'interessante art. *Martyrdom, Restriction of* in « Jewish Encycl. ».

ϑάρσιον αὐτῶν ποίησον τὸ ἐμὸν αἷμα, καὶ ἀντίψυχον αὐτῶν λάβε τὴν ἐμὴν ψυχήν (1). Ma nel complesso la tradizione intorno ad Eleazaro e ai sette fratelli non era tale da poter incitare a vaste elaborazioni leggendarie come invece accadde per Akibà, il dottore dei tempi di Adriano, in cui gli Ebrei videro il martire per il suo popolo, il Maestro che aveva confermato con il sangue la fede che insegnava (2).

I martiri del periodo maccabaico hanno insomma troppo scarsa importanza nazionale per interessare profondamente gli Ebrei. Questa ragione serve invece a spiegare la fortuna che i sette fratelli hanno avuto nella tradizione cristiana. Essi diventano intanto addirittura i sette fratelli Maccabei, per un trapasso a cui deve aver molto contribuito il *IV Maccabei*, in cui di Maccabei non si parlava affatto, ma solo dei sette fratelli, che infatti come fratelli Maccabei sono già indicati in una breve aggiunta finale del libro, che si trova in alcuni codici (3). Questi sette fratelli insieme con Eleazaro, che tuttavia passava in sottordine di fronte alla grandiosità del loro sacrificio collettivo, costituivano l'unico esempio, che la Bibbia offrisse di un martirio per la fede. Essi formavano perciò il prototipo del martirio cristiano e come tali furono venerati, perchè con l'autorità che veniva loro dall'appartenere al vecchio Testamento, erano il modello in cui si potevano affisare i Cristiani.

Il culto ufficiale dei sette fratelli è molto antico,

---

(1) Si cfr. LAZARUS, *Die Ethik d. Judenthums*, I (Francoforte, 1906). pagg. 26 segg. e MOORE, *Judaism*, I (Cambridge, 1927), pagg. 548-49.

(2) Si veda l'ampio art. del BORNSTEIN s. v. *Akiba* in *Enc. Judaica*.

(3) Non si ritrova nell'apparato dello SWETE. Vedila nei *Libri Apocryphi* del FRITZSCHE.

perchè già si trova nei più antichi martirologi cristiani, il cartaginese (di poco posteriore al 505) e il siriaco (anteriore al 411), che ricordano la data del 1° Agosto (1). Ma ancora più antica naturalmente è l'efficacia pratica dell'esempio dei Maccabei, che si riflette negli atti dei martiri, perfino in quelli autentici in cui è quasi sempre mantenuta l'oggettività, almeno apparente, del « verbale ». Trovo nella *Passio SS. Mariani et Iacobi* XIII : *His peractis Machabaico gaudio Mariani mater exultans et passione perfecta iam secura de filio, non illi tantum coeperat, sed et sibi, quae tale pignus ediderat, gratulari* (2). E nella *Passio SS. Montani et Lucii* XVI, 4 *o matrem religiose piam ! o matrem inter vetera exempla numerandam ! o Machabaeicam matrem* (3). Sono soltanto esempi, perchè la ricerca, ai nostri fini, non aveva bisogno di essere completa. Più larga ancora potrebbe essere la messe di esempi nel campo degli atti apocrifi più tardi, che si sbrigliavano maggiormente nei paragoni e nelle imitazioni. Una imitazione indubbia del martirio dei sette fratelli e della loro madre è caratteristicamente la *Passio Sanctae Felicitatis* (4), dove la situazione è uguale : sette fratelli vengono condotti davanti al giudice col la loro madre e ad uno ad uno interrogati e martirizzati. Questo « atto » è in fondo una riduzione cristiana del martidio dei sette fratelli Maccabei (5). E la Musa non troppo vigorosa di Prudenzio nella *Passio S. Vincentii Martyris* (*Coronae* V) non sa trovare un termine di confronto mi-

---

(1) V. LIETZMANN, *Die drei ältesten Martyrologien* (Bonn., 1903).

(2) GEBHARDT, *Ausgewählte Märtyrenacten* (Berlin, 1902), pag. 145

(3) GEBHARDT cit., pag. 155-56.

(4) RUINART, *Acta . . . sincera* (Verona, 1731), pagg. 21 segg.

(5) All'autenticità crede ancora ad es. ALLARD *Histoire d. persécutions pendant les deux premiers siècles* (Parigi, 1892), pagg. 345 segg.

gliore per i tormenti del suo Santo che quelli dei sette fratelli:

Nunc Macchabaei martyris
Linguam tyrannus erutam,
Raptamve pellem verticis
Avibus cruentis obtulit? (vv. 529-32).

La *Passio S. Romani* del medesimo autore (*Coronae* X) ha anche di più: un episodio del lungo racconto, il martirio di un bimbo (vv. 661 segg.), torna ad imitare il racconto biblico in un modo assai curioso, perchè la madre del piccolo tormentato non solo riecheggia nel suo coraggio estremo il coraggio di quell'altra madre, ma racconta al figlio tutta la storia dei sette fratelli, affinchè gli serva di modello (vv. 750 segg.). Sono questi, torno a ripetere, soltanto esempi, che potrebbero facilmente essere accresciuti se si volesse trascegliere nelle omelie o nelle opere affini (1). A noi ciò non importa. Può bastare aver chiarito come la storia di quella tradizione sui Maccabei che si inizia con Giasone di Cirene finisca qui: nel martirologio cristiano.

La vicenda è strana, poichè Giasone e il suo epitomatore non avevano punto l'intenzione di scrivere opere il cui scopo fosse di esaltare il martirio come valore a sè. Ma essi accoglievano inconsapevolmente in quegli esempi, che a loro parevano memorabili di devozione alla Legge, germi di tendenze nuove, per cui la fede era via alla salvazione e per cui il martirio, provando in modo definitivo la fede, assicurava la salvazione. Il Cristianesimo che accoglie e sviluppa questi germi si è sentito

(1) Ampie informazioni in RAMPOLLA, *Del luogo del martirio e del sepolcro dei Maccabei* « Bessarione », II (1897), pagg. 9 segg.

vicino a quest'episodio della storia maccabaica come a pochi altri del Vecchio Testamento e ha quindi tratto e fatto suo dalla tradizione dei libri sui Maccabei proprio solo ciò che di più nuovo era in questi. Ed il fatto che il Cristianesimo si sia appropriato di questi elementi conferma appunto che essi erano nuovi e diversi da ciò che offriva la storiografia ebraica abituale. Perciò il *II Maccabei* non ha solo un valore documentario, fornendoci del materiale per costruire la storia della lotta ebraica contro Siria, ma ha un valore in sè, per quello che ha agito nella storia della civiltà, aiutando a formare coscienze e modellandole sull'esempio che conteneva. Il significato che ha avuto per i Cristiani il martirio dei sette fratelli si può comprendere, forse meglio che da qualunque altro scritto, da Giovanni Crisostomo (*De Maccabaeis I* in *Patrol. Graec.* L, 622): Τίς γὰρ ἀνὴρ, ποία γυνή, τίς πρεσβύτης, ποῖος νέος συγγνώμης τεύξεται λοιπόν, ἢ ἀπολογίαν ἕξει δεδοικὼς διὰ τὸν Χριστὸν ἐπαγομένους αὐτῷ κινδύνους, ὅταν γυνή, καὶ γεγηρακυῖα, καὶ τοσούτων παίδων μήτηρ, καὶ πρὸ τῆς χάριτος ἀγωνισαμένη, κεκλεισμένων ἔτι τῶν τοῦ θανάτου πυλῶν, οὔπω τῆς ἁμαρτίας σβεσθείσης, οὐδὲ τοῦ θανάτου καταγωνισθέντος, μετὰ τοσαύτης προθυμίας τε καὶ ἀνδρείας τοσαύτας φαίνηται διὰ τὸν Θεὸν ὑπομένουσα τιμωρίας;

III.

La contaminazione del I e del II Maccabei

Le due tradizioni, che noi abbiamo visto finora procedere parallele si confondono non in campo cristiano, come si potrebbe credere a tutta prima, dove i due libri avevano diffusione pressochè obbligatoria, essendo canonici, ma in campo ebraico. In realtà la contaminazione poteva avvenire assai più facilmente dove i due libri non erano canonici perchè non erano tramandati con scrupolosa esattezza e cura della loro integrità. La contaminazione dei due libri maccabaici è perciò un documento assai interessante della fortuna che hanno avuto i libri non canonici nel Giudaismo. Tale contaminazione si può studiare sopratutto in quel testo complicatissimo, che è la elaborazione medioevale delle *Antichità giudaiche* e della *Guerra giudaica* di Giuseppe Flavio, tramandataci, come è noto, in una versione ebraica, che porta il nome di Giuseppe ben Gorion (1), in un'altra versione araba, di cui si conosce il minuto riassunto

(1) Per le edd. vedi bibl. Chiamo convenzionalmente Giosefo quest'opera, lasciando il nome di Egesippo al rifacimento della *Guerra giudaica*.

dato dal Wellhausen (1), nel così detto *II Maccabei* arabo e, a quanto pare, in un testo etiopico (2).

Il *II Macc.* arabo, trascurato anche se qualche volta citato dagli studiosi di argomenti maccabaici, ha una costituzione del tutto differente dal comune *II Maccabei*. Comincia sì con la storia di Eliodoro, ma poi non termina con la morte di Nicanore e continua invece sino alla storia di Erode coincidendo con la narrazione delle parti corrispondenti del Giosefo ebraico e arabo: le differenze sono puramente nei particolari e non superano quelle che ci sono tra le due redazioni ebraica ed araba di Giosefo. Questo testo comprende, dunque, una parte della materia contenuta in Giosefo e più precisamente la storia degli Asmonei o, come li chiama il libro, dei Maccabei figli di Asmonai, perchè Erode entra nel racconto solo in quanto mette fine con violenza alla dinastia. Il Wellhausen riteneva che in questa storia degli Asmonei dovesse vedersi il nucleo originario di Giosefo, il quale si sarebbe poi completato con una duplice aggiunta, all'inizio e alla fine. La sua teoria è evidentemente infondata.

La verosimiglianza già suggerisce che un libro composto sulle opere di Giuseppe Flavio doveva anche seguirne intero l'andamento (3). Inoltre se si parte dal Giosefo completo si capisce assai meglio la riduzione che non viceversa. Il nostro *II Maccabei* arabo vuole essere un libro dei Maccabei: non sembri priva di significato la frase. Il libro si presenta cioè come un completamento dei libri biblici sui Maccabei e in particolare modo del

(1) « Abh. Ges. Wiss. Göttingen » N. S. I., 4 (1897).

(2) V. le edd. in bibl., dove il Gios. etiop. è cit. sulla fede dello Schürer.

(3) *Op. cit.*, p. 47. Si può soltanto discutere se la parte correlativa alla *Guerra giudaica* sia aggiunta più tarda in Giosefo.

II Maccabei. Un conoscitore di Giosefo che si trovasse davanti al *II Maccabei* non poteva che deplorare la ristrettezza del suo ambito e le sue lacune. Donde l'idea di trarre da Giosefo il vero, integro libro dei Maccabei. Mi pare che questa intenzione sia confermata da una curiosissima nota che si trova alla fine del cap. XVI in corrispondenza della fine del *II Maccabei*, perchè con il cap. XVI è esaurito il periodo storico, che va dal tentativo di Eliodoro alla morte di Nicanore. Riproduco la nota nella traduzione latina conforme al testo arabo: *Huc usque absolutus est liber secundus ex translatione Hebraeorum.* Questa nota non può, a mio parere, significare altro se non che a questo punto finisce il *II Maccabei* a tutti noto. Ma perchè *ex translatione Hebraeorum?* Il confronto con l'originale arabo permette di interpretare *secondo la tradizione degli Ebrei*, cioè secondo quella che si riteneva e di fatto era la versione offerta dalla Bibbia e quindi dalla tradizione ebraica.

La nota servirebbe dunque a far avvertire la limitatezza del *II Maccabei* originario, quasi per contrapporla a questo nuovo libro dei Maccabei, in cui era compresa tutta la storia dei Maccabei, perchè come abbiamo visto tutti gli Asmonei hanno qui il nome di Maccabei. Perciò il *II Maccabei* arabo va messo accanto ai due Giosefi arabo ed ebraico quale redazione di un unico testo. Chi conosce le complicatissime questioni a cui dà luogo la storia di Giosefo come quella di Egesippo per determinare in quale lingua sia stato scritto il testo originario, per studiare le lingue per cui è passato questo testo, per determinarne le interpolazioni, capisce che occorrerebbe tutto un grosso volume per risolvere tali problemi, non ancora mai seriamente esaminati nel loro complesso. Questo studio non può essere

affrontato qui. Esso suppone tutto un complesso di ricerche specialmente linguistiche, le quali sono almeno per ora fuori della competenza di chi scrive. E d'altra parte finchè non siano resi accessibili il testo arabo di Giosefo e l'altro quasi ignoto etiopico è impossibile intraprendere una ricerca esauriente, che potrà essere data solo dal confronto del Giosefo arabo con l'ebraico e l'etiopico: donde la deficienza di coloro che hanno trascurato questo metodo comparativo. Poichè questa ricerca è per ora almeno preclusa, è evidente che occorre rinunciare a determinare quando e dove si sia venuta facendo la contaminazione dei due libri Maccabaici. Gli indizi cronologici che si sono finora addotti sono abbastanza vaghi: stabiliscono solo un termine *ante quem* del X sec., fondandosi sulle più antiche citazioni. Gli indizi topografici sono ancora più vaghi, data la complicata storia di questo testo, in cui si sovrappongono nella onomastica derivazioni dal greco e dal latino, le cui relazioni non sono state ancora vagliate bene. Lascia quindi perplessi l'unico, benchè importante, indizio del Wellhausen, il quale ritiene il Giosefo originario di provenienza italiana perchè il suono *sk* di *Scipio* o simili è reso (non sempre però) con la *shin* (1).

Va inoltre aggiunto che la contaminazione del *I* e del *II Maccabei* in Giosefo dà anche luogo a un problema sulla composizione del medesimo. Questa conta-

(1) V. per tutta la questione WELLHAUSEN *op. cit.* pagg. 42 segg. Lo ZEITLIN « Jew. Quart. Rev. » XX (1929) pagg. 32 segg. ha cercato di spostare la data riportandola al V o al VI sec., e osservando che la letteratura talmudica adoperata appartiene al periodo dei *Tannaim*: ma non si capisce perchè egli non abbia conseguentemente spostato la data al III o IV sec. In realtà nessuna deduzione si può trarre da una singola constatazione di questo genere senza tenere conto di tutti gli altri elementi.

minazione, come ognuno capisce, consiste, in complesso, nell'aggiunta di particolari ed episodi tratti dal *II Maccabei* alla narrazione flaviana, che si fondava sul *I Maccabei*: narrazione però anch'essa elaborata e trasformata. Questa contaminazione è originaria? Ciò equivale a domandarci se le aggiunte ed elaborazioni che da Giuseppe Flavio hanno portato all'attuale Giosefo siano dovute a una mano sola oppure siano il frutto di una lenta stratificazione. Anche questa ricerca va lasciata da parte, essendo naturalmente in funzione della ricerca prima annunciata. Se si trascurano questi problemi, i quali superano i limiti di una ricerca, quale è la nostra, che tende solo a porre le prime basi di una storia critica della tradizione maccabaica, i compiti che ci restano sono assai minori e più limitati. Noi vogliamo semplicemente provare: 1) che i tre testi da noi posseduti non dipendono per la storia maccabaica l'uno dall'altro, ma vanno considerati redazioni indipendenti, che risalgono ad unico originale; 2) che la redazione originale (la quale può non essere l'originale primo di Giosefo) contaminava quindi il *I* e il *II Maccabei* nella misura e nei limiti che determineremo; 3) che l'opinione comune, secondo cui Giosefo attingerebbe a Giasone di Cirene, è falsa.

La prima tesi può essere dimostrata molto facilmente dalla tabella che segue in cui sono posti a confronto alcuni pochi passi delle tre redazioni. È facile vedere che i tre testi concordano fra di loro in modo irregolare: alle volte il *Maccabei* arabo concorda con il Giosefo arabo, altre con il Giosefo ebraico, altre più rare volte i tre testi differiscono fra di loro. Ho riportato pochi esempi, perchè, avendo fatto più ampi confronti, ho potuto constatare che le concordanze e le discordanze dei tre testi si ripetono in tutta l'opera.

II Macc.	*Giosefo ebraico*	*Giosefo arabo*
Cap. II. - Un uomo Macedone di nome Tolemeo è fatto re d'Egitto.	Cap. III. — [Tolemeo è detto senz'altro re d'Egitto].	Cap. XXV. — Un uomo Macedone etc.
——	Aristea e Andrea suoi principi lo consigliano alla ricerca dei libri.	——
Cap. III. — Tre sacerdoti malvagi: Menelao, Simone, Alcimo.	——	Cap. XXVII. — Tre uomini malvagi etc.
——	Cap. V. — Anna madre dei sette fratelli.	Cap. XXIX. — Salomuna madre dei sette fratelli.
Cap. VII. — Seron generale di Antioco.	Cap. IX. — Seron.	——
Cap. IX. — Il fuoco esce dalle pietre dell'altare.	Cap. XXIII. — Il fuoco dalle pietre dell'altare.	Cap. XXXV. — Il fuoco viene dal cielo.

Il testo da cui dipendono le tre versioni a noi note doveva dunque già avere i brani del *II Maccabei* aggiunti, perchè essi si trovano in tutte le tre redazioni. I brani che derivano dal *II Maccabei* sono il tentativo di Eliodoro (1), il martirio di Eleazaro e dei sette fratelli (2), la morte di Antioco (3) e forse anche, almeno indirettamente, il miracolo del fuoco, il quale, come sappiamo, si ritrova per la prima volta in forma sibillina nelle lettere iniziali del *II Maccabei*. Manca nel *II Maccabei* arabo, ma si ritrova nel Giosefo arabo (c. XXXIII)

(1) *Ios. ebr.* III, 1; *II Mach.* c. I; *Ios. ar.* I, 24.
(2) *Ios. ebr.* III, 4; *II Mach.* c. IV-V; *Ios. ar.* II, 28-29.
(3) *Ios. ebr.* III, 12; *II Mach.* VIII; *Ios. ar.* 32.

e nell'ebraico (III, 19) il particolare che i Giudei morti combattendo contro Gorgia erano muniti di amuleti pagani: la fonte, come è notissimo, è il *II Macc.* XII, 40. Un particolare poi può derivare dal *IV Maccabei*, il nome della madre dei sette fratelli, che nel Giosefo arabo è Salomuna (1). Ma poichè il Giosefo ebraico ha il nome di Anna e il *Maccabei* arabo non ha alcun nome, devesi congetturare che il testo originario non avesse del pari nessun nome, e che al Giosefo arabo sia pervenuto il nome assegnatogli dalla tradizione che fa capo al *IV Maccabei*, mentre il Giosefo ebraico avrebbe inserito un altro nome, attinto alla tradizione midrashica (2).

---

(1) Si trova nell'aggiunta finale di alcuni codd. del *IV Macc.*; ma anche altrove (p. es. nei martirologi).

(2) Credo infatti che questo nome non sia altro che quello di una presunta figlia di Mattatia, Anna precisamente, di cui ci narra il *Midrash di Ḥanuccah*. Il testo ebraico è pubblicato in JELLINEK, *Beth ha-Midrash* (Vienne, 1887 segg.) VI pagg. 1 segg. Trad. tedesca in WÜNSCHE, *Aus Israels Lehrhallen* II (Lipsia, 1908) pagg. 193 segg. Questa Anna è immaginata fidanzata di un Eleazaro Asmoneo: il che prova come si finisse con il distinguere la famiglia di Mattatia da quella di Asmoneo (Ḥasmunai) appunto per la difficoltà di capire il nome Asmonei. (Su questo argomento ritornerò di proposito in altra sede studiando il nome Asmonei). Ora in altre tradizioni noi troviamo che l'Eleazaro martire del *II Maccabei* è fatto padre dei sette fratelli. Così ad es. pare già in GREGORIO NAZIANZENO (*Or.* XV, 3, *in Machabaeorum laudem, Patr. Graeca* XXXV coll. 911 segg.), riguardo a cui è lecita però la supposizione del RAMPOLLA «Bessarione» II (1897) pagg. 47 segg. che la paternità sia spirituale, conformemente al *IV Macc.*, che faceva di Eleazaro il modello e il maestro dei sette fratelli (IX, 5). Ma la confusione si ritrova certo più netta in altri testi, ad es.: τοὺς θαυμασθοὺς ὑμνήσωμεν Μακκαβαίους Ἐλεαζάρου παῖδας καὶ Σαλομόνης (Κάνων τῶν Ἁγίων di S. Andrea contenuto nella Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ VI (Roma 1901) pagg. 292: non si trova nell'ed. di S. Andrea curata dal Combefis (Parigi 1644) e conseguentemente nemmeno nella *Patr. Graeca*). Per quanto tali testi siano cristiani, e io non conosca paralleli ebraici, può essere che un procedimento simile sia avvenuto anche in campo giudaico e si sia perciò identificato l'Eleazaro martire con l'altro Eleazaro, sicchè automaticamente la figlia di

I tre testi hanno ancora in comune due altre aggiunte allo schema del racconto, quale è proprio del *I Maccabei*, ma una (1) di esse, la leggenda della tradizione dei LXX, è già inserita in Giuseppe Flavio (XII, 11 segg.) dalla lettera di Aristea, e l'altra (2), l'*excursus* di storia romana, non ha per noi fonte, ed è probabile che lo stesso redattore del Giosefo originario, ispirandosi al noto capitolo del *I Maccabei* (VIII, 1-16), abbia elaborato le curiose notizie secondo cui Annibale avrebbe assediato Roma, e Scipione sarebbe andato in Africa a combattere e vincere il fratello Asdrubale, di cui portò la testa ad Annibale. La vittoria di Scipione su Asdrubale è messa in Africa probabilmente perchè questo Asdrubale è confuso con l'altro Asdrubale figlio di Gisgone.

L'imitazione che in questo *excursus* è fatta del brano corrispondente del *I Maccabei*, per quanto l'elaborazione sia liberissima, induce già a ritenere che Giosefo avesse

---

Mattatia diveniva la madre dei sette fratelli. Ma può anche essere più semplicemente che Anna, rappresentata come donna virile e coraggiosa, sia stata ritenuta la madre dei sette fratelli per la tendenza generale accentratrice di tutte le leggende. È curiosa anche la preoccupazione di dare un padre a questi sette fratelli, di cui abbiamo già avuto una prova riconoscendo un'interpolazione del *IV Macc.* Si può ora aggiungere che l'interpolatore presupponeva evidentemente una tradizione, in cui Eleazaro o qualche altro era supposto padre. Dico qualche altro, perchè un'aggiunta alla fine del *IV Macc.* data in un *ms.* attribuisce al padre il nome di Ἀρχίππας e soggiunge Ἐλεάζαρ ὁ ἱερεὺς τούτων διδάσκαλος. Un accenno al padre è anche nelle lamine sepolcrali dei fratelli «Maccabei» trovate in S. Pietro in Vincoli: *In his septem locu - condita sunt os - sa et cinere scor - septem fratrum Machabeor et ambor - parentu eor.* Cfr. RAMPOLLA, *op. cit.* pag. 43 e ARMELLINI, *Le chiese di Roma* [2] (1891) pag. 210 e soprattutto DE ROSSI «Boll. di Arch. Cristiana» S. III, A. I (1876), pagg. 73-75.

(1) *Ios. ebr.*, III, 2; *II Mach.* c. II; *Ios. arab.*, I, 25.

(2) *Ios. ebr.*, III, 15; *II Mach.* c. XII; *Ios. arab.*, II, 37.

conoscenza diretta del *I Maccabei*, senza il tramite di Flavio: ciò che del resto è ovvio, non potendosi concepire una conoscenza del *II Maccabei*, senza quella del *I*. Non manca una precisa conferma. Il *I Maccabei* commette l'errore ben noto di considerare il senato di 320 membri (VIII, 15), evidentemente perchè il senatus-consulto del patto con Giuda contava presenti 320 senatori (1). L'errore si ritrova in Giosefo (2).

La narrazione del Giosefo presenta dunque uno strano miscuglio di notizie derivate da Giuseppe Flavio e quindi indirettamente dal *I Maccabei* oppure dal *I Maccabei* stesso e dal *II Maccabei* corretto forse con il *IV Maccabei*. Debbo inoltre dire esplicitamente, ad evitare equivoci, che gli episodi di Eleazaro e dei sette fratelli non possono derivare dal *IV Maccabei*, perchè del tutto affini alla redazione del *II Maccabei*. Fuori e nell'interno di queste parti derivate sta la libera elaborazione. Ai critici a cui ripugna concepire una spontanea attività letteraria è parso che questi flosculi supponessero recondite derivazioni da uno scrittore lontano, come è Giasone di Cirene, che dovette essere prestissimo dimenticato per la concorrenza della sua epitome, non solo più svelta e maneggievole, ma anche più ortodossa. Il Trieber (3) è giunto a dire che l'episodio di Eliodoro nel Giosefo ebraico deriva da Giasone. Io confesso che ho letto e riletto Giosefo per trovarci i dati di fatto che potessero risalire a una fonte così veneranda, ma non ho trovato altro che un particolare ignoto il quale certo

---

(1) TÄUBLER, *Imperium romanum*, I, (Lipsia, 1913) pag. 244.

(2) *Ios. ebr.*, III, 17; *II Mach.*, c. XIII; *Ios. ar.*, II, 38.

(3) *Zur Kritik d. Gorionides*, «Nachrichten Gesch. Wiss. Göttingen», 1895, pag. 401.

non presuppone recondite derivazioni: Eliodoro avrebbe assediato per una notte intera il Tempio (III, 1).

In terreno solo in apparenza più solido si pone il Willrich (1). I vari Giosefi (2) premettono concordemente al trattato di alleanza con i Romani di Giuda Maccabeo una lettera dello stesso Senato, che invita gli Ebrei a stringere alleanza. A tutti deve essere evidente che questa lettera è una falsificazione costruita su quel documento autentico che è il trattato di alleanza con i Romani per presentare le relazioni politiche di Roma con la Giudea nella luce più lusinghiera per gli Ebrei. Questa falsificazione è anzi un ottimo esempio per il modo con cui i fatti più autentici vengono travisati da superfetazioni, che finiscono con gettare il sospetto perfino su quanto è reale. Se infatti il *I Maccabei* riportasse già insieme con il documento autentico anche questa lettera falsa, nove decimi degli stessi critici, che ora credono all'autenticità del trattato di Giuda, la ripudierebbero per il sospetto provocato dal documento parassitario. Ma il Willrich, il quale ritiene tutti i documenti falsificati e pensa a Giasone di Cirene come alla miniera da cui tutti andavano ad estrarre falsificazioni, giunge a credere che la lettera del Senato fosse in Giasone insieme con il trattato di alleanza. Trascuriamo pure tutto quanto è di fantastico in questa teoria sulle relazioni tra Giasone e il *I Maccabei*; ma può parere sensato che il *I Maccabei* si accontentasse di tracopiare un documento e trascurasse l'altro, tanto più soddisfacente per un Ebreo? La domanda è forse inutile; ed è forse anche inutile trattenersi su ipotesi ingegnose fin che si vuole, ma certa-

---

(1) *Urkundenfälschung* cit., pagg. 50 segg.

(2) *Ios. ebr.*, III, 17; *II Mach.*, c. XIII; *Ios. ar.*, II, 38.

mente errate, in cui si perpetua l'abitudine di riportare a un Giasone o ad altra simile incognita tutto quanto non si sa spiegare (1).

---

(1) In un testo ebraico del *I Macc.* pubblicato per la prima volta dal CHWOLSON « Schrift. d. Vereins *Mekize Nirdamim* », VII, (1896-97), che è una traduzione dal latino, mentre fu creduto da alcuno erroneamente l'originale ebraico (v. bibl. in fondo al vol.), sono state notate giustamente alcune frasi derivanti dal *II Macc.* Si ha anche in questi casi, benchè in piccola misura, una contaminazione delle due opere. Cfr. specialmente LÉVI « Rev. d. Ét. Juiv. », XLIII (1901) pagg. 215 segg. Un tipo ben diverso di contaminazione, sul quale non posso insistere per la mia assoluta incompetenza in cose etiopiche, è dato dagli estratti di un Libro dei Maccabei etiopico di recente composizione (i *mss.* sono del XVIII sec.) pubblicati a cura dello HOROVITZ con trad. in « Zeitschr. f. Assyriologie » XIX (1905-6) pagg. 194 segg. L'editore non sembra essersi reso conto della strana contaminazione per cui i cinque fratelli Maccabei hanno finito per diventare essi stessi i martiri. Mentre dunque nella tradizione cristiana solita i sette fratelli martiri diventano Maccabei, qui sono i veri Maccabei che diventano martiri. Sono appunto i figli di Magabjos, figlio a sua volta del moabitico Magabis, che non voglion cedere al crudele re Ṣiruṣaidan e soffrono il martirio: è notevole che di questi cinque figli tre siano messi avanti agli altri, come i primi che si assoggettarono al martirio, e solo di essi sia dato il nome (Abija, Sila e Phentos). Si potrebbe congetturare, ma è congettura che andrebbe verificata da uno specialista, che questi tre nomi siano stati introdotti nel cerchio dei Maccabei, per quanto in origine appartenessero a differente tradizione: non saprei infatti come spiegare in altro modo che la tradizione non abbia dato a tutti cinque un nome e ne abbia fatto prevalere tre sopra gli altri due.

IV.

La leggenda della parentela tra Ebrei e Spartani e i documenti del I Maccabei

Tre documenti contenuti nel *I Maccabei* ci parlano di una parentela tra Ebrei e Spartani. In XII, 6 segg. è riportata una lettera di Jonathan agli Spartani in cui si presuppone una lettera inviata πρὸς Ὀνίαν τὸν ἀρχιερέα παρὰ Ἀρείου τοῦ βασιλεύοντος ἐν ὑμῖν ὅτι ἐστὲ ἀδελφοῖ ἡμῶν, ὡς τὸ ἀντίγραφον ὑπόκειται (v. 7). Questa lettera di Areo avrebbe anche offerto συμμαχία καὶ φιλία (v. 8), che Jonathan dichiara di accettare, per quanto gli Ebrei, avendo i Libri Sacri, non abbiano bisogno di queste cose (v. 9) e manda in conseguenza a Sparta i due ambasciatori Numenio e Antipatro, che intanto dovevano recarsi a Roma (v. 16). Subito dopo questa lettera è riportata la lettera di Areo a Onia, secondo la quale εὑρέθη ἐν γραφῇ περί τε τῶν Σπαρτιατῶν καὶ Ἰουδαίων, ὅτι εἰσὶν ἀδελφοὶ καὶ ὅτι εἰσὶν ἐκ γένους Ἀβραάμ (v. 21). Saputo questo, Areo non solo si affretta a chieder notizie περὶ τῆς εἰρήνης ὑμῶν (v. 23); ma offre senz'altro comunanza dei beni, che è qualcosa di più della φιλία καὶ συμμαχία accennata nella lettera di Jonathan: τὰ κτήνη ὑμῶν καὶ ἡ ὕπαρξις ὑμῶν ἡμῖν ἐστὶ καὶ τὰ ἡμῶν ὑμῖν ἐστίν (v. 23). Nel cap. XIV, 20 segg. è infine riprodotta la terza lettera

nuovamente degli Spartani, che comunicano a Simone e a tutto il popolo giudaico di aver accolto con onore i due ambasciatori, Numenio e Antipatro. La lettera semplicissima non reca che un accenno alla parentela tra Ebrei e Spartani nell'intitolazione: Σπαρτιατῶν ἄρχοντες καὶ ἡ πόλις Σίμωνι ἱερεῖ μεγάλῳ καὶ τοῖς πρεσβυτέροις καὶ τοῖς ἱερεῦσι καὶ τῷ λοιπῷ δήμῳ τῶν Ἰουδαίων ἀδελφοῖς χαίρειν.

Anche da questo riassunto ognuno può avvedersi che le due prime lettere sono apocrife e la terza è autentica (1). La lettera di Jonathan è certamente falsa per il suo tono, che oltrepassa i limiti di ciò che è lecito nelle relazioni internazionali, quando dichiara che gli Ebrei accetterranno l'amicizia e l'alleanza spartana per quanto ἀπροσδεεῖς τούτων ὄντες. In secondo luogo la lettera non risponde a tono alle proposte di Areo: il che è un indizio anche per un'altra tesi che enuncieremo tosto. Infine la lettera non è presupposta dalla seconda missiva degli Spartani, i quali non dicono affatto di averla ricevuta per mezzo degli ambasciatori, mentre era uso di richiamare nelle risposte i documenti che le avevano provocate. Così ad esempio nella lettera di Filippo, figlio di Demetrio, agli Abei: οἱ παρ'ὑμῶν πρεσβευταὶ ... ἀποδόντες τὸ ψήφισμα διελέγησαν (DITTENBERGER, II³, n. 552). E tutti i decreti sull'asilia dei Magneti sul Meandro ricordano lo ψήφισμα dei Magneti che li ha provocati (DITT., II³, n. 558-562). Si confronti anche il decreto di Delfo in onore dei legati di Chersoneso sul Ponto (DITT., II³ n. 604), che ci conduce a una situazione molto simile a

(1) Arrivato indipendentemente a questa conclusione, l'ho ritrovata in BICKERMANN RE XIV, 1, col. 786. Ma in lui c'è solo la giusta impressione dell'autenticità.

quella di Sparta che onora Numenio e Antipatro: non manca nemmeno qui l'abituale accenno ψήφισμα ἀνήνεγκαν. La seconda lettera, quella di Areo, ha in sè due chiari argomenti per provarne l'inverosimiglianza nell'offerta della comunanza dei beni e più ancora in quella affermazione, sospetta per la sua stessa indeterminatezza, che era stata trovata ἐν γραφῇ la prova della parentela tra Ebrei e Spartani. La terza lettera invece non ha in sè niente che contrasti alle nostre conoscenze sulla mentalità ellenistica. Tutti ammettono e ricordano esempi simili di pretese parentele (1). Piuttosto si sono fatte obiezioni sulla storicità di questa ambasciata giudaica a Sparta e ci si è domandato a che scopo gli Ebrei potevano avere interesse di intrecciare relazioni politiche con gli Spartani. Queste obiezioni si connettono con altre difficoltà a cui questa ambasciata dà luogo e che sarà opportuno esaminare, dopo aver stabilito la natura di questi documenti e la possibilità nelle condizioni politiche d'allora che gli Ebrei volessero entrare in rapporti con Sparta. Perchè naturalmente altro è stabilire le modalità precise secondo cui l'ambasciata di Numenio e Antipatro potè essere compiuta, altro è stabilire la possibilità teorica che essa deviasse verso Sparta. L'ambascieria a Sparta sarebbe dovuta avvenire nei primi anni (2) dopo che la riduzione a provincia romana di gran parte della Grecia lasciava Sparta tra le poche città indipendenti. In quel momento rivolgersi a Sparta era cercar di ottenere l'amicizia del più potente Stato greco: il che doveva servire agli Asmonei, anche se

(1) Vedi es. WILLRICH, *Urkundenfälschung* cit., pagg. 25-26 e BICKERMANN RE cit., col. 786, dove si ricordano casi analoghi.

(2) Si veda più sotto per la discussione sulla data.

non offriva dei reali vantaggi pratici, per rinsaldare diplomaticamente la loro considerazione. E tanto meglio si spiega che gli Ebrei abbiano pensato di rivolgersi agli Spartani, quando si ammetta che la leggenda della loro parentela fosse già formata e gli Asmonei avessero pensato di sfruttarla in un momento in cui poteva tornare loro utile.

Testimonianze di questa leggenda noi abbiamo anche altrove. È noto un articolo di Stefano Bizanzio s. v. Ἰουδαία: Ἀλέξανδρος ὁ πολυίστωρ, ἀπὸ τῶν παίδων Σεμιράμιδος Ἰουδα καὶ Ἰδουμαία, ὡς δὲ Κλαύδιος Ἰούλιος, ἀπὸ Οὐδαίου Σπάρτων ἑνὸς ἐκ Θήβης μετὰ Διονύσου ἐστρατευκότος. τὸ ἐθνικὸν Ἰουδαίους, τινὲς δὲ Ἰδουμαίους φασίν. È identificato Οὖδαῖος, uno degli Sparziati, con Ἰουδαῖος, un preteso progenitore dei Giudei. Una identificazione di questo genere non può essere avvenuta se non dove gli Ebrei si potevano trovare in stretto contatto con elementi di origine laconica e, conoscendone intimamente le tradizioni, avessero interesse a dimostrare la loro affinità con quelle: il pensiero ricorre senz'altro a Cirene. A Cirene deve essersi elaborata dunque in origine la leggenda della parentela tra Ebrei e Spartani; e a Cirene infatti ci riporta un'altra tradizione che Alessandro Polistore dice di aver attinto a un misterioso Cleodemo o Malco ὁ ἱστορῶν τὰ περὶ Ἰουδαίων καθὼς καὶ Μωυσῆς ἱστόρησεν ὁ νομοθέτης αὐτῶν. (Ioseph., *Ant.*, I, 240). Abramo avrebbe avuto da una Chetura un certo numero di figli, tra cui Ἰαφέραν, Σούρην, Ἰάφραν (1). Ἀπὸ Σούρην μὲν τὴν Ἀσσυρίαν κεκλῆσθαι, ἀπὸ δὲ τῶν δύο, Ἰαφρᾶ τε καὶ Ἰαφέρου, πόλιν τε Ἐφρᾶν καὶ τὴν χώραν Ἀφρικὰ ὀνομασθῆναι. Τού-

(1) Nel passo parallelo di Eusebio *Praepar. Ev.*, IX, 20 i tre nomi sono Ἀφέρ, Ἀσούρ, Ἀφράν.

τους γὰρ Ἡρακλεῖ συστρατεῦσαι ἐπὶ Λιβύην καὶ Ἀνταῖον, γήμαντά τε τὴν Ἄφρα θυγατέρα Ἡρακλέα γεννῆσαι υἱὸν ἐξ αὐτῆς Δίδωρον, τούτου δὲ γενέσθαι Σοφῶνα, ἀφ' οὗ τοὺς βαρβάρους Σόφακας λέγεσθαι. La leggenda è localizzata esattamente in Libia; e vi è affermata una parentela tra il capostipite degli Ebrei e il capostipite dei re spartani, da cui deriverebbe in tutto o in parte la popolazione libica. Anche questa leggenda ha dunque lo scopo di avvicinare l'elemento laconico all'ebraico, costruendo una loro antichissima affinità; ma essa si rivela per un indizio abbastanza certo di molto tarda formazione, perchè Ἰάφρα poteva dare origine alla denominazione dell'Africa solo in tempi romani per la ben nota ragione che Africa è nome esclusivamente romano di origine ignota. Perciò si deve ritenere che la leggenda raccolta da Alessandro Polistore non sia anteriore alla seconda metà del II sec. av. Cr. Questa leggenda non può quindi aver influito sui reali rapporti politici di Sparta con gli Ebrei al tempo dell'ambasciata di Numenio e Antipatro; ma può anche difficilmente aver influito sulla elaborazione che si trova nelle due lettere falsificate del *I Maccabei* e specialmente in quella di Areo, dove Sparziati e Giudei sono detti fratelli perchè della schiatta di Abramo (XII, 21). Già la forma della leggenda è diversa; e poi la cronologia della fortuna della leggenda dovrebbe essere troppo compressa (1).

Ciò che invece si può dire con molto maggiore sicurezza è che la leggenda della parentela tra Ebrei e Spartani formatasi a Cirene passò poi in Palestina. Se la forma originaria della leggenda fosse la identificazione tra Ἰουδαῖος e Οὐδαῖος, si potrebbe anche supporre

(1) Si ricordi che il *I Macc.* è stato scritto ancora nel II sec.

che la variante molto più ortodossa della discendenza da Abramo sia stata elaborata in Palestina e che a sua volta questa forma piuttosto vaga sia tornata in Cirene ed abbia offerto lo spunto all'altra leggenda raccolta da Alessandro Polistore. Ma sono possibilità, perchè il breve accenno della lettera di Areo può anche sottintendere una leggenda maggiormente specificata, in cui la parentela fosse davvero definita. E del resto l'unica cosa che importa è aver determinato il centro di irradiazione della leggenda e aver dimostrato quindi la possibilità che essa preesistesse ai rapporti tra la Giudea e Sparta intorno al 140 circa a. Cr.

Ritorniamo ora alle due lettere falsificate. L'Areo che vi si ritrova non può essere evidentemente che Areo I, perchè Areo II morì bambino, e quindi il sommo sacerdote Onia, che gli è contemporaneo, dovrà essere probabilmente, come ha supposto lo Schürer (1), Onia I. E si capisce bene che Areo I fosse scelto da un falsificatore, che voleva documentare in modo lusinghiero per gli Ebrei la loro parentela con gli Spartani, giacchè Areo fu il re spartano che intervenne più largamente nella politica ellenistica, partecipando alla lotta contro Antigono Gonata, guerreggiando in Creta etc.. Areo I dovette essere probabilmente l'unico re spartano di questo primo secolo ellenistico noto a tutti fuori della Grecia. Ebbene Areo I, come si ricorderà, governò dal 309 circa al 265 a. Cr. Jonathan avrebbe dunque risposto più di cento anni dopo; e, a dire la verità, non basta la scusa che c'è in VII, 14: καὶ οὐκ ἠβουλόμεθα οὖν παρενοχλεῖν ὑμῖν καὶ τοῖς λοιποῖς συμμάχοις καὶ φίλοις ἡμῶν ἐν τοῖς πολέμοις τούτοις. La scusa potrebbe valere tutt'al più solo

(1) *Geschichte* cit., I⁴, pag. 237, n..

se invece che al tempo di Onia I ponessimo la lettera al tempo di Onia III, cioè poco prima del 170 a. C. Così senza dubbio deve aver giudicato chi ha composto la lettera di Jonathan, il quale avrà identificato l'Onia della lettera di Areo appunto con Onia III. Si può sostenere che le due lettere siano state scritte da un identico autore male informato della cronologia di Areo I: il che poi in un falsificatore non farebbe stupire troppo. Ma a questo indizio si aggiunge l'altro che abbiamo già rilevato: la discrepanza tra l'offerta di Areo, che vuole mettere in comune i beni, e la risposta di Jonathan, che si limita ad accettare φιλία καὶ συμμαχία.

Perciò è meglio supporre che la lettera di Areo fosse stata costruita già prima delle relazioni tra Sparta e Giudea all'inizio del regno di Simone e costituisse uno dei documenti fabbricati per provare la famosa parentela. Dopo che gli ambasciatori ebrei andarono a Sparta, la prima lettera potè servire per base a un'ulteriore falsificazione, la quale volle dare una risposta alla comunicazione di Areo. Va anche notato, a conferma della tesi che i falsificatori siano due: che un solo falsificatore non si sarebbe scomodato a tirar fuori Onia per far rispondere invece da Jonathan; ma avrebbe invece senza altro fatto scrivere a Jonathan. E credo si debba escludere che il secondo falsificatore sia l'autore del *I Maccabei* non solo perchè, come avremo occasione di meglio vedere in seguito, i documenti che egli cita sono di solito autentici e perciò non gli si possono attribuire intenzioni disoneste, ma soprattutto perchè ritengo si possa dimostrare che il compositore della lettera di Jonathan non conobbe la terza lettera, quella autentica, e trasse perciò in inganno l'autore del *I Maccabei.* La via per giungere alla dimostrazione è alquanto lunga e compli-

cata; ma in compenso ci offre l'occasione per affrontare direttamente la difficoltà maggiore offerta dall'ambascieria di Numenio e di Antipatro.

La lettera di Jonathan annuncia, come sappiamo, questa ambascieria. Nel cap. XIV, 16 è detto che ἠκούσθη ἐν Ῥώμῃ ὅτι ἀπέθανεν Ἰωνάθάν, καὶ ἕως Σπάρτης (1), καὶ ἐλυπήθησαν σφόδρα; e scrissero a Simone di rinnovare la amicizia e l'alleanza, che avevano avuto con Giuda e con Jonathan (v. 17). Nel versetto 24 è infatti detto che ἀπέστειλε Σίμων τὸν Νουμήνιον εἰς Ῥώμην ἔχοντα ἀσπίδα χρυσῆν μεγάλην ὁλκῆς μνῶν χιλίων (2) εἰς τὸ στῆσαι πρὸς αὐτοὺς τὴν συμμαχίαν.

Ora noi abbiamo anche più precisamente in un senatus-consulto riportato da Giuseppe Flavio (*Antiq.*, XIV, 145 segg.), su cui torneremo in seguito a discutere, i nomi degli ambasciatori di questa seconda legazione: Alessandro figlio di Giasone, Numenio figlio di Antioco e Alessandro figlio di Doroteo.

Già abbiamo avuto occasione di notare che Alessandro figlio di Giasone non è altro che Antipatro figlio di Giasone e che l'errore del nome fu provocato dall'Alessandro figlio di Doroteo (v. p. 22). Quindi i due ambasciatori della prima ambascieria si ritrovano nella seconda. Il fatto insospettisce e costringe a proporci la domanda: che fondamento può avere l'ambasciata inviata da Jonathan se essa non ci è testimoniata che da un documento falso? La risposta è che questa ambasciata non ha nessun fondamento. L'autore del *I Maccabei* non ne sa se non quanto ha potuto dedurre dalla pseudo-

---

(1) L'espressione καὶ ἕως Σπάρτης sembra un'aggiunta: ciò però non ha importanza.

(2) Così tutti i codd.; ma il cfr. con XV, 18 (v. pag. 154) suggerisce πεντακισχιλίων.

lettera di Jonathan; ed è costretto a parzialmente contraddirsi quando almeno implicitamente deve supporre che l'ambasciata inviata da Jonathan anche a Sparta torni indietro con una lettera per Simone, senza che gli Spartani mostrino di accorgersi che è mutato il capo dei Giudei. Il *I Maccabei* sa da una fonte che è avvenuta un'ambascieria con a capo Numenio e Antipatro sotto Jonathan; sa da un'altra fonte che è avvenuta un ambascieria con a capo Numenio sotto Simone e contamina le due fonti. In realtà, come dimostra la reduplicazione del nome degli ambasciatori, l'una e l'altra fonte si riferiscono a una medesima ambasceria, che dal falsificatore è attribuita ai tempi di Jonathan solo per un grossolano errore facilmente comprensibile in chi riteneva Areo I contemporaneo di Onia III. La ragione dell'errore sta in ciò che il falsificatore sapeva che Giuda aveva fatto un patto con Roma e sapeva pure che lo aveva fatto Simone e, parendogli inverosimile che non l'avesse stipulato anche Jonathan, pensò di attribuire a lui l'ambasceria comulativa per Sparta e per Roma. Tanto più gli doveva parere verosimile questa attribuzione in quanto egli lavorava sulla lettera di Areo, da lui certo ritenuta autentica, e doveva parergli impossibile che non fosse stato risposto a questa lettera almeno sotto Jonathan. Jonathan era il primo sommo sacerdote regolare che fosse succeduto a Onia: a lui toccava rispondere. Qui è la prova che il falsificatore non ha potuto conoscere la lettera autentica degli Spartani a Simone, perchè altrimenti avrebbe attribuito la sua lettera a lui.

Resta da domandarsi dove il falsificatore può avere trovato i nomi autentici dei due ambasciatori. A questo scopo è da notare che, se nel documento inserito

in Giuseppe Flavio i nomi degli ambasciatori sono tre, nella lettera degli Spartani a Simone non sono più che due: quelli che ritornano nella pseudo-lettera di Jonathan, Numenio e Antipatro (XIV, 22). Se, come vedremo tosto, il senatus-consulto inserito in Giuseppe Flavio è autentico, è evidente che ogni altro documento che si riferisse alla ambascieria a Roma doveva contenere i tre nomi di ambasciatori. E se la lettera degli Spartani è ugualmente autentica, e non sono caduti nomi (cio che è escluso dalla stessa concordanza con la pseudo-lettera di Jonathan), la conclusione da trarsi è che a Sparta andarono solo più due dei tre ambasciatori, che erano stati a Roma, e che per un motivo qualsiasi Alessandro figlio di Doroteo non potè o non dovette parteciparvi. Può essere che egli fosse stato inviato in anticipo in patria per rendere conto dell'ambascieria a Roma, assai più importante che quella a Sparta. Il falsificatore ha dunque conosciuto o direttamente o indirettamente il nome degli ambasciatori da un documento che si riferiva soltanto alla ambascieria a Sparta. Niente di più probabile che a Gerusalemme, a ricordo dell'amicizia stretta con Sparta, fosse stato fatto ad esempio un decreto in onore dei due ambasciatori, a somiglianza di quello conservatoci nel *I Maccabei* in onore di Simone.

I modi con cui si potè venire a conoscere i due nomi sono del resto tanti che non importa scegliere tra di loro.

Un'unica cosa si può affermare, che questo documento non doveva ricordare Simone. Trascurata pertanto la testimonianza del falsario, su cui è stato costruito tutto il castello delle due ambascierie e delle due alleanze succedutesi a grande velocità, come se fosse verosimile che l'ambascieria di Jonathan fosse inviata proprio negli ultimi tempi della sua vita, tanto che l'al-

leanza con Roma sarebbe stata stipulata appena prima della sua morte e l'amicizia con Sparta già lui morto, i fatti sono riportati alla loro originaria semplicità. Poichè la lettera degli Spartani è diretta a Simone non ci può essere dubbio che l'ambascieria avvenne sotto di lui. Questa ambascieria, comprendendo due degli ambasciatori che andarono a Roma, fu certo compiuta nel medesimo viaggio; e poichè sappiamo tanto dal senatus-consulto citato quanto da un altro curioso documento del *I Maccabei* (XV, 16 segg.) che gli ambasciatori giudaici richiesero ed ebbero commendatizie per molte città e Stati dal senato romano, l'ambascieria a Sparta sarà da porsi nel ritorno in patria. L'alleanza tra i Romani e Jonathan, che si fonda soltanto su una lettera falsa, non è mai esistita. Le uniche alleanze autentiche sono quelle di Giuda e di Simone.

Torneremo a riaffermare presto l'autenticità del trattato di Giuda con i Romani. Ora per completare la trattazione sull'ambascieria di Numenio, Antipatro e Alessandro esamineremo i due documenti, che le si riferiscono.

Giuseppe Flavio nel citato passo delle *Antichità giudaiche* (XIV, 145 segg.) riporta come appartenente al tempo di Ircano II un senatus-consulto, che egli dovette certo avere insieme con gli altri documenti di questo tempo contenuti nello stesso libro. Non ci può essere invece dubbio che il documento si riferisce alla ambascieria avvenuta al tempo di Simone (1). Lo dimostra il confronto con l'altro documento del I Maccabei (XV, 16 segg.); e meglio di ogni faticosa dimostrazione può giovare l'avere uno accanto all'altro i due testi.

(1) V. per la questione la bibl. in fondo al volume.

Antichità giudaiche.

Λεύκιος Οὐαλέριος Λευκίου υἱὸς στρατηγὸς συνεβουλεύσατο τῇ συγκλήτῳ εἰδοῖς Δεκεμβρίαις ἐν τῷ τῆς Ὁμονοίας ναῷ. γραφομένῳ τῷ δόγματι παρῆσαν Λεύκιος Κωπώνιος Λευκίου υἱὸς Κολλίνα καὶ Παπίριος Κυρίνα. περὶ ὧν Ἀλέξανδρος Ἰασωνος καὶ Νουμήνιος Ἀντιόχου καὶ Ἀλέξανδρος Δωροθέου, Ἰουδαίων πρεσβευταί, ἄνδρες ἀγαθοὶ καὶ σύμμαχοι, διελέχθησαν, ἀνανεούμενοι τὰς προϋπηργμένας πρὸς Ῥωμαίους χάριτας καὶ τὴν φιλίαν, καὶ ἀσπίδα χρυσῆν σύμβολον τῆς συμμαχίας γενομένην ἀνήνεγκαν ἀπὸ χρυσῶν μυριάδων πέντε, καὶ γράμματα αὐτοῖς ἠξίωσαν δοθῆναι πρός τε τὰς αὐτονομουμένας πόλεις καὶ πρὸς βασιλεῖς ὑπὲρ τοῦ τήν τε χώραν αὐτῶν καὶ τοὺς λιμένας ἀδείας τυγχάνειν καὶ μηδὲν ἀδικεῖσθαι, ἔδοξεν συνθέσθαι φιλίαν καὶ χάριτας πρὸς αὐτούς, καὶ ὅσων ἐδεήθησαν τυχεῖν, ταῦτ᾽αὐτοῖς παρασχεῖν, καὶ τὴν κομισθεῖσαν ἀσπίδα προσδέξασθαι.

I Maccabei.

Λεύκιος ὕπατος Ῥωμαίων Πτολεμαίῳ βασιλεῖ χαίρειν . οἱ πρεσβευταὶ τῶν Ἰουδαίων ἦλθαν πρὸς ἡμᾶς φίλοι ἡμῶν καὶ σύμμαχοι, ἀνανεούμενοι τὴν ἐξ ἀρχῆς φιλίαν καὶ συμμαχίαν, ἀπεσταλμένοι ἀπὸ Σίμωνος τοῦ ἀρχιερέως καὶ τοῦ δήμου τῶν Ἰουδαίων · ἤνεγκαν δὲ ἀσπίδα χρυσῆν ἀπὸ μνῶν πεντακισχιλίων. ἤρεσεν οὖν ἡμῖν γράψαι τοῖς βασιλεῦσιν καὶ ταῖς χώραις, ὅπως μὴ ἐκζητήσωσιν αὐτοῖς κακά, καὶ μὴ πολεμήσωσιν αὐτοὺς καὶ τὰς πόλεις αὐτῶν καὶ τὰς χώρας αὐτῶν, καὶ ἵνα μὴ συμμαχῶσιν τοῖς πολεμοῦσιν αὐτούς. ἔδοξεν δὲ ἡμῖν δέξασθαι τὴν ἀσπίδα παρ᾽αὐτῶν . εἴ τινες οὖν λοιμοὶ διαπεφεύγασιν ἐκ τῆς χώρας αὐτῶν πρὸς ὑμᾶς, παράδοτε αὐτοὺς τῷ Σιμώνι τῷ ἀρχιερεῖ, ὅπως ἐκδικήσει αὐτοὺς κατὰ τὸν νόμον αὐτῶν.

Non ci può essere dubbio sul punto fondamentale: in Giuseppe Flavio ci è conservato il senatus-consulto che delibera quelle lettere di cui una copia, inviata a Tolemeo, ci è conservata nel *I Maccabei*, il quale dà subito dopo un elenco delle altre città e Stati a cui la commendatizia fu inviata (XV, 22-23). Le difficoltà vertono su punti secondari, ma non trascurabili. Infatti se il senatus-consulto non offre nessuna incertezza per il modo con cui è formulato, molte incertezze offre a questo proposito la lettera a Tolemeo. Ma qualunque giudizio si voglia dare intorno a quest'ultima lettera, è intanto da tenere presente ciò che invece è sicuro. Perchè questi due documenti si sostengono a vicenda; e occorre un partito preso per poter asserire che siano ugualmente falsi due testi che provengono da fonti diversissime e coincidono negli elementi essenziali. Il senatus-consulto ha, come dicevamo, l'aspetto più sincero dell'autenticità.

Un pretore Lucio Valerio si ritrova nel 139 a. Cr.; ma poichè prenome e gentilizio si ripetono spesso in vicinanza nei fasti pretori (1), non è da escludersi che il senatus-consulto possa anche mettersi in un anno vicino. Il nome di Lucio Coponio della tribù Collina, perchè raro, è una prova di autenticità, la quale è d'altra parte garantita dal trovare altri Coponi attivi in quel torno di tempo (2). Il nome Παπίριος Κυρίνα è evidentemente corrotto, perchè mancano il prenome e il patronimico; tuttavia il confronto con Λεύκιος Κωπώνιος Λευκίου υἱὸς Κολλίνα fa vedere che in origine anche quest'altro nome doveva essere completo. La richiesta degli ambasciatori

(1) V. Stella Maranca, *Fasti Praetori* I « Mem. Acc. Lincei, VI, 2, 4 » (1927), pagg. 314-15.

(2) V. Pauly-Wissowa RE s. v. *Coponius*.

giudaici è normale: essi chiedono una commendatizia, che assicuri loro il ritorno in patria senza incidenti.

La unica vera difficoltà è nel valore attribuito allo scudo.

Il *I Maccabei* lo dice di 5000 mine, mentre il senatusconsulto lo ritiene ἀπο χρυσῶν μυριάδων πέντε. La differenza che conta non è naturalmente quella tra le due cifre, ma quella tra i valori in mine e in aurei. Un regalo di 5000 mine (1) sembra eccezionale, perchè Antioco Epifane stesso donò a Roma soltanto una corona di 50 talenti, cioè di 3000 mine (Liv. XXVIII, 22, 3); ma non è impossibile che i Giudei abbiano voluto superare i Siriaci, e quindi il dato, per quanto susciti una certa diffidenza, non può escludersi. Da escludersi invece nel modo più assoluto è il dato di Giuseppe Flavio, che conduce a una somma enorme, per la cui falsità basti ricordare che in periodo repubblicano i computi erano fatti tutti in argento (2). Il dato di Flavio si potrebbe tentar di salvare soltanto se si volesse ammettere che il traduttore in greco abbia volutamente o no trasformati in *denarii aurei* i comuni denari di argento, che valevano venticinque volte di meno, oppure i sicli giudaici che se leggeri valevano circa due volte i denari romani, e se pesanti quattro volte (3). Si avrebbe nel primo caso però una somma troppo esigua, perchè 50.000 denari di gr. 3,90 ciascuno equivalgono a 447 mine di

(1) Qualche cod. dà 1000 mine; ma è errore evidente, come dimostra il confronto con Flavio, trasferito qui da XIV, 24 (v. pag. 148).

(2) Cfr. SEGRÈ, *Metrologia e circolazione monetaria degli antichi* (Bologna, 1928), pagg. 343 segg.

(3) Gr. 7, 25 c. e 14, 50 c. Probabile anche l'uso di sicli esattamente doppi e quadrupli del denaro romano. Cfr. SEGRÉ, *op. cit.*, pagine 73-74.

gr. 436 circa. Nel secondo caso, come è evidente, avremmo una somma che potrebbe essere soddisfacente, se non ostasse la stranezza di trovare in un atto romano l'indicazione in valori giudaici. Tra i due dati, che si riportano senza dubbio a un'unica cifra, è quindi da preferirsi quello del *I Maccabei.*

Il che però, come non è una prova della autenticità del documento qui inserito, non è nemmeno una prova della falsità del documento di Giuseppe Flavio; giacchè cifre e monete, passando da lingua a lingua, si modificano, anche se non interviene, come qui è pensabile, un fattore volontario. Dicevo che la bontà del dato offerto a questo proposito dal *I Maccabei* non può ritenersi garanzia di autenticità, perchè veramente la lettera a Tolemeo suscita dubbi da ogni aspetto. Il ripetuto accenno dell'offerta dello scudo in una lettera dei Romani stona, sia per la rigidità abituale del loro stile diplomatico, sia perchè ai Romani tale dono doveva sembrare abituale e dovuto e non tale da essere quasi vantato al re Tolemeo come una cosa fuori dell'ordinario. Falso si può dire senz'altro l'ordine di permettere l'estradizione di tutti i malfattori ebrei. L'ordine è già in se inconcepibile, perchè è del tutto contrario alle tradizioni giuridiche romane un permesso illimitato di estradizione affermato per di più con una formula vaghissima (εἴ τινες οὖν λοιμοὶ διαπεφεύγασιν ἐκ τῆς χώρας αὐτῶν πρὸς ὑμᾶς); ma diventa ancora più ripugnante alla realtà, se si pensa che il senatus-consulto, in cui si decretava di concedere le lettere agli ambasciatori ebrei, non accenna affatto nè a una richiesta su questo punto degli Ebrei nè *a fortiori* a una concessione romana. Questa clausola inserita nella lettera la trasforma totalmente, togliendole il carattere di semplice

commendatizia, già infirmato da qualche altra frase, come καὶ μὴ πολεμήσωσιν αὐτοὺς καὶ τὰς πόλεις αὐτῶν καὶ τὰς χώρας αὐτῶν, che però non può essere assolutamente esclusa in una commendatizia. Un'altra grave difficoltà è nell'appendice, dove si dànno i nomi dei sovrani, delle città e degli altri Stati a cui la lettera fu indirizzata. È possibile, ma non probabile, che questa lista sia stata aggiunta a mano libera; ed è invece più probabile che accompagnasse il documento. Ora si trovano in questa lista dei nomi che per ragioni diverse si vorrebbero esclusi quale Arsace re dei Parti, che i Romani consideravano fuori del mondo civile, o Sampsame, una città di più che dubbia ubicazione (1), che i Romani probabilmente non sapevano nemmeno che esistesse.

Poi, questa lista non è un semplice itinerario del viaggio (Arsace era assolutamente fuori di strada) e non è nemmeno una commendatizia (singolarissima del resto) per i principali stati ellenistici. Mentre ci sono Delo, Samo, Mindo, non c'è Atene. La lettera non può quindi ritenersi autentica. Ma le lettere autentiche dovevano indubbiamente esistere, come dimostra il confronto con il senatus-consulto; esse però erano andate ognuna a sua destinazione, e in Palestina non si dovevano conoscere. La lettera che noi abbiamo è dunque una costruzione immaginaria fatta sul senatus-consulto da chi credeva poter indovinare il contenuto della missiva. La ricostruzione è fatta naturalmente secondo i desideri e le tendenze di chi scriveva e perciò trasforma la commendatizia in un documento politico, il quale potesse con-

---

(1) Non la vedo ricordata in DERENBOURG, *Essai sur l'histoire et la géographie etc.* nè da NEUBAUER, *La géographie du Talmud* (Parigi, 1868) nè da FORBIGER, *Handbuch d. alten Geographie* (Amburgo, 1877).

fermare non solo in linea generale la protezione romana, ma anche in particolare il suo appoggio in una questione come quella dei fuorusciti. La lettera diretta a Tolemeo fa pensare specialmente agli adepti del Tempio di Leontopoli; ma, chiunque fossero i nemici degli Asmonei fuggiti dalla Palestina, la lettera voleva ammonire che d'ora in poi i fuorusciti non sarebbero stati più sicuri nemmeno fuori di patria. L'unica ragione che si possa trovare per spiegare questa falsificazione o semifalsificazione deve essere dunque la clausola sui λοιμοί.. La manipolazione deve quindi essere compiuta in sfere vicine al governo, e l'uso del senatus-consulto diviene chiarissimo.

Anche il Λεύκιος ὕπατος potrebbe nella nostra ipotesi spiegarsi con il Λεύκιος Οὐαλέριος στρατηγός delle *Antichità giudaiche*, pensando che il termine *praetor* sia stato tradotto in ebraico con un termine generico, che poi nella versione greca è diventato ὕπατος. In ogni caso credo da escludersi anche in questo caso che la falsificazione possa essere attribuita all'autore del *I Maccabei*. La falsificazione dipende, come abbiamo visto, dal testo autentico del senatus-consulto, e perciò l'autore del *I Maccabei* avrebbe dovuto possedere questo documento e non avrebbe mancato di introdurlo nella sua opera.

Questa prima indagine su alcuni documenti ci ha dunque condotto al risultato che documenti falsi e autentici si ritrovano frammisti nel *I Maccabei* e che solo l'indagine caso per caso senza preconcetti può permettere di discernerli. Il risultato poteva essere preveduto, perchè sarebbe arbitrario supporre che l'autore attingesse a una sola fonte. Documenti autentici non potevano non esistere; ed è naturale che alcuni di questi venissero

nelle mani di uno scrittore, sia perchè erano esposti pubblicamente, sia perchè dovevano essere accessibili a un partigiano degli Asmonei probabilmente altolocato e forse sacerdote. Coloro che si ostinano a voler vedere una continua falsificazione in tutti i documenti vanno incontro all'assurdo di ritenere che a uno storico in buona fede, come è l'autore del *I Maccabei*, non fosse disponibile alcun documento autentico. Ma d'altra parte ogni difesa a oltranza di tutti i documenti, se è spiegabile come giusta reazione, va incontro all'assurdo opposto di ritenere che l'autore del *I Maccabei* fosse un critico tanto addestrato all'indagine filologica da sapersi tenere lontano da ogni falsificazione. Di una vasta attività falsificatrice credo nessuno voglia dubitare: si veda ad esempio la corrispondenza di Salomone nei frammenti di Alessandro Polistore (1). È quindi naturale che questi documenti inventati con tanta facilità, appunto perchè non esisteva ancora una critica metodica per scoprire il falso, penetrassero in qualsiasi opera.

Questa convinzione preliminare ci potrà permettere di ritornare rapidamente sulle difficoltà che si sono elevate contro l'autenticità degli altri documenti, sicuri che, qualunque possa essere la conclusione che trarremo su ciascuno di essi, non potrà infirmare nè le conclusioni tratte sui documenti già esaminati nè le conclusioni ancora da trarsi.

Poichè il più tenace sostenitore della falsità di tutti i documenti, quello che da trent'anni è venuto ammucchiando prove per la sua tesi è, come si sa, il Willrich, la discussione dovrà inevitabilmente vertere soprattutto intorno alla sua critica. Il suo abbastanza recente vo-

---

(1) *Fragm. Hist. Graec.*, IV, pagg. 225 segg. (fr. 18).

lume, che raccoglie, si può dire, tutti gli argomenti che da varie parti sono stati opposti all'autenticità dei testi in questione (1), ha però il difetto originario di essere violentemente a tesi. Anche gli argomenti di cui la critica più temperata ha fatto giustizia da un pezzo ritornano. Una discussione minuta sarebbe perciò nella massima parte dei casi oziosa. Basterà richiamare i motivi fondamentali, tanto più che il lettore italiano ha negli studi, anche se non facilmente accessibili dell'Artom (2), un resoconto particolareggiato delle singole questioni.

Uno dei documenti che meno lascia dubbi sulla sua autenticità è il trattato di alleanza fra Giuda e i Romani (VIII, 23 segg.). Il suo formulario è stato riconosciuto corrispondente allo stile abituale dei trattati (3), le ragioni storiche da cui fu prodotto sono intuitive e innegabili, anche se veramente il gravitare della politica giudaica verso Roma possa ancora essere studiato con maggiore profondità. Argomenti spesso ripetuti, come quelli che Roma non poteva concludere un trattato con un ribelle, sono stati controbattuti con analogie, che non possono lasciare dubbi: Roma al tempo di Demetrio I riconobbe anche il satrapo babiloniese ribelle Timarco (Diod. XXXI, 27, 1). Un trattato della Giudea con Roma al tempo di Giuda Maccabeo, anche se non ci fosse noto, dovrebbe essere postulato, perchè nelle condizioni in cui si trovava la Siria dopo il 189 a. C. ogni scissione interna trovava appoggio a Roma; e si sarebbe dimostrato non inabile, ma affatto fuori della realtà chi non avesse pensato di valersene. Tutte le

(1) *Urkundenfälschung in der hellenistisch-jüdischen Literatur* (Gottinga 1924).

(2) V. bibl. in fondo al volume.

(3) TÄUBLER, *Imperium romanum*, I, (Lipsia 1913), pagg. 239 segg.

difficoltà che può offrire questo documento vanno dunque affrontate presupponendo che il trattato sia autentico e che quindi le difficoltà o siano apparenti o vadano risolte senza ledere il valore storico del trattato. Sembrerà dogmatismo: in verità è soltanto metodo, che, per le piccole difficoltà della filologia, non vuole lasciarsi sfuggire le grandi pietre miliari della storia. Perchè, se si pensa all'importanza che hanno avuto nella storia della civiltà le relazioni tra Roma e la Giudea, questo primo trattato va messo appunto tra gli elementi fattivi della storia.

Ora che cosa sono queste difficoltà? Prima di tutto la famosa frase contenuta in un documento di Giulio Cesare riportata da Giuseppe Flavio *Ant.* XIV, 205: Ἰόπην τε πόλιν, ἣν ἀπ᾽ἀρχῆς ἔσχον οἱ Ἰουδαῖοι ποιούμενοι τὴν πρὸς Ῥωμαίους φιλίαν αὐτῶν εἶναι, καθὼς καὶ τὸ πρῶτον, ἡμῖν ἀρέσκει. Il Willrich, il primo che abbia acutamente notato questa frase (1), ne ha dedotto che, essendo stata occupata Giaffa per la prima volta da Simone, il primo accordo tra Roma e la Giudea non ha potuto essere anteriore a lui. L'illazione è esagerata, perchè tra il contestare l'esistenza di un trattato e il mettere in dubbio un particolare di un altro, il partito più savio è certamente il secondo: tanto più che i Giudei potevano aver esagerata l'antichità del loro acquisto riportandola a Giuda Maccabeo, e a Cesare il particolare non doveva sembrar degno di ricerche speciali. Ma in questo caso è poi fondatissimo il dubbio che tutta la questione si volga intorno a un malinteso. Ἀπ᾽ἀρχῆς è stato interpretato « dall'inizio dell'alleanza con Roma », mentre può tradurre un *antiquitus*

(1) *Judaica,* pag. 62 e ora *Urkundenfälschung etc.*, pag. 44.

o simili del testo latino e avere quindi un significato assai più vago (1). Più interessante, se non altro per il metodo di ragionamento che rivela, un'altra obiezione. Era stato da un pezzo riconosciuto che una conferma del trattato di Giuda era in Giustino: *A Demetrio cum descivissent (Iudaei), amicitia Romanorum petita, primi omnium ex orientalibus libertatem acceperunt, facile tunc Romanis de alieno largientibus* (XXXVI, 3, 9). Il Demetrio, come si vede anche da una frase precedente (*sub Demetrio patre*), è certo Demetrio I. Il Willrich obietta che sotto Demetrio I gli Ebrei non ebbero riconosciuta l'autonomia e anzi subirono la sconfitta che condusse alla morte di Giuda e alle repressioni susseguenti: perciò o Giustino ha fatto una delle sue solite confusioni o Demetrio è il secondo e il *patre* va considerato una interpolazione (2). Il ragionamento va capovolto: la fonte di Giustino ha creduto che sotto Demetrio I gli Ebrei avessero raggiunta la piena indipendenza precisamente perchè conosceva il trattato di Giuda con Roma. E si possono anche tralasciar di notare, perchè forse ignote a questa fonte, le proposte di Demetrio I a Jonathan, che fino a un certo punto, giustificano le espressioni su citate: si ricordino le due lettere, a cui dovremo tornare, di X, 3 segg. (in riassunto) e di X, 23 segg. Giustino è dunque una conferma: ed è altrettanto la lettera di Gaio Fannio ai Coi per raccomandare degli ambasciatori ebrei riportata in *Antiq.* XIV, 233, in cui il Niese ha riconosciuto il console del 161 a. Cr., l'anno del trattato di Giuda con Roma (3). La lettera era dunque una

(1) TÄUBLER, *op. cit.*, I, 251 segg.

(2) *Urkundenfälschung etc.*, pagg. 48 segg.

(3) NIESE, *Orient. Studien*, per Nöldeke (Giessen 1906) pagg. 817 segg.

commendatizia per gli ambasciatori che avevano concluso il trattato.

Una coppia di documenti che nella sostanza non può del pari lasciare dubbio sulla sua autenticità è costituita dalle offerte di Demetrio I e Alessandro Bala a Jonathan (X 18 segg. e 23 segg.). Che tanto Demetrio I quanto il nuovo pretendente cercassero in ogni modo di avere dalla parte loro il compatto e tenace popolo giudaico va da sè e così pure che abbondassero in quelle facili concessioni, che molti governi, quando sono in pericolo, fanno, salvo poi a riprendersele, quando il pericolo sia passato. Nè potrà far meraviglia che Demetrio I, scrivendo agli Ebrei, possa dire: ἐπεὶ συνετηρήσατε τὰς πρὸς ἡμᾶς συνθήκας καὶ ἐνεμείνατε τῇ φιλίᾳ ἡμῶν etc.; mentre il contesto del *I Maccabei* dichiara che Jonathan si era già accordato con Alessandro Bala (X, 21). La contraddizione apparente è provocata dall'ingenuità dello scrittore, al quale non par vero di poter rappresentare Demetrio, il nemico implacabile di Giuda, pentito e pauroso: Τί τοῦτο ἐποιήσαμεν ὅτι προέφθακεν ἡμᾶς ὁ Ἀλέξανδρος τοῦ φιλίαν καταθέσθαι τοῖς Ἰουδαίοις εἰς στήριγμα; γράφω κἀγὼ αὐτοῖς λόγους παρακλήσεως καὶ ὕψους καὶ δομάτων, ὅπως ὦσιν σὺν ἐμοὶ εἰς βοήθειαν (v. 23-24). Ma ognuno capisce che se l'autore del *I Maccabei* ha interpretato male la situazione in cui si deve collocare la lettera di Demetrio, non per questo la dovremo sospettare di falsità. La lettera di Demetrio con l'abbondanza delle sue offerte, qualche volta però fatte a spese dell'avversario, come il dono di Tolemaide (v. 30) (1), presuppone naturalmente che già fossero notorie le trattative di Jonathan con Alessandro Bala, ma presuppone inoltre che

---

(1) V. sopra pag. 26.

Jonathan non avesse ancora tradito apertamente la causa di Demetrio.

La sua lettera è perciò anteriore alla lettera di Alessandro Bala, la quale concede il sommo sacerdozio a Jonathan e lo nomina φίλος βασιλέως (v. 20): segno che ormai l'accordo tra loro era concluso e Jonathan era passato pubblicamente dalla parte di Alessandro. E poichè il *I Macc.* X, 21 ci attesta che Jonathan vestì le insegne sacerdotali nel settimo mese dell'anno Sel. 160, la lettera di Alessandro andrà messa press'a poco alla medesima data e la lettera di Demetrio un po' prima. L'unica cosa che può fare difficoltà in quest'ultima lettera è l'eccessiva abbondanza delle promesse in confronto alla secca nudità della lettera di Alessandro, il quale, per quanto venuto dopo, non cerca affatto di mettersi in concorrenza con il suo avversario in fatto di generosità. Ma si capisce che Demetrio scrivesse la sua lettera in condizioni disperate e fosse pronto perciò a concedere tutto, mentre Alessandro, che si sentiva con il terreno solido sotto i piedi, non volesse compromettersi. Del resto questa differenza tra le due lettere costituisce la miglior garanzia della loro autenticità, perchè un falsificatore le avrebbe fatte parallele, mostrando come i due avversari gareggiassero in concessioni per trarre a loro i Giudei. Un'altra garanzia, e davvero la più notevole, mi pare si debba vedere là dove si è voluto invece trovare il massimo indizio di falsificazione. Tra le tante promesse del re una delle maggiori sembra: καὶ προγραφήτωσαν τῶν Ἰουδαίων εἰς τὰς δυνάμεις τοῦ βασιλέως εἰς τριάκοντα χιλιάδας ἀνδρῶν, καὶ δοθήσεται αὐτοῖς ξένια ὡς καθήκει πάσαις δυνάμεσι τοῦ βασιλέως (v. 36). Tutti i critici si sono soffermati su una rassomiglianza con la lettera di Aristea, alla quale torneremo subito; ma non

hanno visto ciò che storicamente era assai più importante. Il veleno dell'argomento di tutta la lettera è infatti qui, nell'arruolamento di 30.000 uomini presentato con la maggiore abilità possibile, ma che insomma doveva poi essere quanto importava a Demetrio di ottenere e gli avrebbe certamente permesso di affrontare Alessandro Bala con assai maggiore probabilità di vittoria.

Lo scopo della lettera è qui; e qui è anche la sua giustificazione. Ora noi, dietro la guida del Willrich (1), troviamo che nella lettera di Aristea XIII segg. i soldati ebrei nell'esercito egiziano sono esattamente come qui 30.000 e troviamo anche un altro notevole punto di contratto:

I Macc. X, 37.	*Arist.* XXXVII.
καὶ ἐκ τούτων κατασταθήσεται ἐπὶ χρειῶν τῆς βασιλείας τῶν οὐσῶν εἰς πίστιν.	τοὺς δὲ δυναμένους καὶ περὶ ἡμᾶς εἶναι τῆς περὶ τὴν αὐλὴν πίστεως ἀξίους ἐπὶ χρειῶν κατεστήσαμεν.

Ma, visto che l'affermazione nel *I Maccabei* corrisponde alla realtà storica, mentre nella lettera di Aristea è favola, non ci potrà essere dubbio, come aveva già sostenuto l'Artom (2), che la lettera di Aristea riecheggi il *I Maccabei.* Tra un falsificatore di professione, che per inventare deve necessariamente valersi di spunti venutigli dal di fuori, e uno storico, la scelta non può lasciare esitanti. E possiano anche andare più in là. Dal confronto del *I Maccabei* con la lettera di Aristea

(1) *Judaica,* pagg. 57 segg. e *Urkundenfälschung etc.,* pagg. 39 segg.
(2) « Riv. Israelitica » VIII (1911) fasc. 2; pag. 11 dell'estratto.

noi abbiamo una riprova inaspettata e fondamentale per la data che proponemmo del *I Maccabei.*

L'indagine accurata del Motzo ha infatti provato che la lettera di Aristea è stata composta negli ultimi anni di Giovanni Ircano e più precisamente intorno agli anni 107-105 a C. (1). Il *I Maccabei* è dunque anteriore; ma di assai poco perchè risonanze in minuti particolari si spiegano soltanto con l'impressione che dovette fare il libro appena uscito. Il nostro ragionamento, che poneva precisamente la composizione del *I Maccabei* in quegli anni, ha dunque trovato una conferma materiale.

Delle altre difficoltà possiamo liberarci rapidamente. Si è voluto vedere contraddizione fra « Βασιλεὺς Ἀλέξανδρος τῷ ἀδελφῷ Ἰονάθαν χαίρειν » (v. 18) e καὶ ἀπέστειλεν αὐτῷ πόρπην χρυσῆν ὡς ἔθος ἐστὶ δίδοσθαι τοῖς συγγενέσι τῶν βασιλέων (v. 89) nel senso che questa ultima frase dimostrerebbe come il titolo di συγγενής sia venuto più tardi a Jonathan. Del pari si è scoperto una contraddizione fra καὶ ἀπέστειλεν αὐτῷ πορφύραν καὶ στέφανον χρυσοῦν (v. 20), una frase in terza persona stranamente inserita nella lettera di Alessandro, e un'altra frase del racconto successivo: καὶ προσέταξεν ὁ βασιλεὺς καὶ ἐξέδυσαν Ἰωνάθαν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, καὶ ἐνέδυσαν αὐτὸν πορφύραν, καὶ ἐποίησαν οὕτως (v. 62). In entrambi i casi la prima obiezione metodica da farsi è che non si vede la ragione per sospettare della veridicità del documento piuttosto che del racconto. Ma si può anche fare a meno di questa obiezione preliminare perchè le difficoltà non esistono: nel primo caso il dono del re suppone che

(1) *Aristea,* « Atti Acc. Scienze di Torino » L. (1914-15), pagg. 202 segg. e 547 segg. Non sposta la questione WILLRICH, *Urkundenfälschung* cit., pagg. 86 segg.

Jonathan fosse già συγγενής; nel secondo non ci può essere dubbio che la frase καὶ ἀπέστειλεν etc., inserita nel testo della lettera, è una glossa, un'interpolazione.

Autentica è anche la lettera di Demetrio II a Jonathan (XI, 32 sgg.) La sua forma stessa garantisce l'autenticità. Occorreva un falsificatore sopraffino per immaginare che il re non comunicasse direttamente le sue concessioni a Jonathan e al popolo degli Ebrei ma facesse aver loro soltanto una copia dei suoi ordini a Lastene, un personaggio piuttosto mal noto, che Diodoro XXXIII, 4, 1 chiama ὁ τῆς βασιλείας προεστηκώς e che potremo credere allora ministro del re. La lettera non offre difficoltà per le concessioni che contiene; e non è qui la sede per dimostrare che esse continuano la politica che nel momento del pericolo aveva già tentato di iniziare Demetrio I. Un'osservazione molto banale, che deve essere ricordata solo perchè ha avuto fortuna, ha potuto invece essere sollevata contro l'autenticità del documento. Jonathan era andato a trattare ad Antiochia personalmente (*I Macc.* XI, 24) — si è detto —; perchè Demetrio avrebbe dovuto scrivergli? Credo si possa fare a meno di rispondere. Un'altra obiezione si fonda sull'ultime righe delle lettere: νῦν οὖν ἐπιμέλεσθε τοῦ ποιῆσαι τούτων ἀντίγραφον· καὶ δοθήτω Ἰωνάθαν καὶ τεθήτω ἐν τῷ ὄρει τῷ ἁγίῳ ἐν τόπῳ ἐπιτηδείῳ ἐπισήμῳ (XI, 37). Sulle tracce del Willrich si sono interpretate queste parole come se fossero rivolte dal re a Lastene, che dunque avrebbe dovuto fare pervenire una copia della lettera a Jonathan, al quale era già arrivata direttamente dal re. Donde per naturale conseguenza lambiccate ipotesi da parte di chi doveva spiegare, sostenendo l'autenticità, perchè il re avesse ordinato l'invio di questa seconda copia. I fautori della non autenticità avevano

buon gioco rifiutando queste spiegazioni, ma alla loro volta non sapevano come interpretare una tale stranezza del falsario, al quale, perchè falsario, non è detto si debba rinunciare a chiedere un po' di coerenza. La soluzione è forse abbastanza semplice: ἐπιμέλεσθε è detto agli Ebrei (perchè mai questo plurale a Lastene?), i quali avrebbero dovuto trarre una copia della lettera inviata da Demetrio. Jonathan poi, a cui non si poteva affidare una bisogna così umile, ha solo l'incarico di riporre questa copia ἐν τῷ ὄρει τῷ ἁγίῳ, cioè sul monte Sion, dove fu posto anche il decreto in onore di Simone (XIV, 27). È quindi evidente che il discorso di Demetrio agli Ebrei, interrotto dalla citazione della lettera di Lastene, riprende a questo punto e si rivolge per necessità stilistiche prima all'ἔθνος e poi a Jonathan.

Per il decreto su Simone basteranno poche righe, mentre si possono affatto trascurare le due lettere di Demetrio II a Simone (XIII, 36 segg.), per ringraziarlo di un suo omaggio e per fargli qualcuna delle solite concessioni, e di Antioco Sidete al medesimo (XV, 1 segg.), quando dall'isola di Cipro intraprese la conquista del regno contro l'usurpatore Trifone e si dovette rivolgere naturalmente all'aiuto degli Ebrei. Le due lettere sono così verosimili che hanno potuto sfidare i critici più radicali, i quali le hanno condannate solo per analogia (1). Tornando al decreto per Simone (XIV, 27 segg.), uno degli errori principali, che hanno impedito anche a uomini misurati come il Wellhausen (2) di riconoscerne la autenticità, è stato il preconcetto di cercarvi un decreto

---

(1) La frase di XV, 9 ὥστε φανερὰν γενέσθαι τὴν δόξαν ὑμῶν ἐν πάσῃ τῇ γῇ, come ha visto in sostanza l'Artom (*Riv. Isr.*, VIII, (1912) n. 5-6, pag. 7 dell'estr.) è un flosculo retorico: dall'autore del *I Maccabei* forse.

(2) *Isr. u. jüd. Geschichte* [6] (Berlin 1907) pag. 268 n.

di nomina, che sarebbe stato assurdo perchè la sua data (18 Elul del 162 Sel.) ci riporta al terzo anno del pontificato di Simone: il decreto è invece puramente onorario.

Un'altra fonte di errori è stata la caccia alle contraddizioni con il racconto del *I Maccabei*, caccia che diede pochi risultati e anche questi per nulla probanti, perchè, come si è avuto occasione di insistere, la contraddizione con il racconto non prova in sè nulla contro un documento. Sceglierò solo un esempio, l'unico importante, dove il documento viene a confermare la giusta visione dei fatti contro lo stesso testo del *I Maccabei*. Nei vv. 38-40 si esalta Simone, perchè Demetrio lo nomino suo φίλος, avendo udito che aveva stretto un patto con i Romani etc. Nell'ordine del racconto del *I Maccabei* il riavvicinamento con Demetrio narrato in XIII, 34 segg. precede di molto l'invio dell'ambasciata a Roma di Simone (XIV, 24 segg.). L'accordo con Demetrio sarebbe avvenuto nel 170 Sel. e l'ambascieria di Numenio sarebbe partita nel 172 Sel. poco prima della data del decreto onorario e sarebbe ritornata soltanto nel 174 Sel. al più presto (XV, 15; cfr. XV, 10). Ma noi sappiamo ormai che non è mai esistita un'ambasciata di Numenio susseguente a quella di... Numenio stesso. Perciò tutte queste date sono arbitrarie, e la loro base è facilmente riconoscibile. L'ambasciata presunta di Jonathan è posta tra il 170 Sel. circa (poco prima della morte di Jonathan) e il 172 Sel., calcolando la durata del viaggio intorno ai due anni e così press'a poco accade per la seconda ambasciata che viene posta nel biennio successivo. Trascurando questa costruzione artificiosa, il punto di partenza dovrà essere invece il decreto stesso, il quale, a meno di voler sofisticare, presuppone che il 18 Elul del 172 Sel. l'alleanza

tra Simone e Roma fosse già stata conclusa: il che da una parte conferma l'impossibilità della seconda ambasciata, dall'altra spiega perchè nel 170 Sel. Demetrio avesse potuto essere scosso dalle notizie degli accordi con Roma. Non che si debba prendere alla lettera il decreto e ritenere che nel 170 Sel. il trattato con Roma dovesse necessariamente essere già stato concluso: ma il redattore del decreto ha per lo meno messo in luce la relativa contemporaneità degli accordi con Roma e con Demetrio.

Il decreto si conferma autentico appunto perchè contrasta con la cronologia del *I Maccabei*. Minore importanza ha un' altra osservazione, per quanto acuta, del Willrich. Il decreto dice (vv. 33-34): καὶ ὠχύρωσε τὰς πόλεις τῆς Ἰουδαίας, καὶ τὴν Βεθσοῦραν τὴν ἐπὶ τῶν ὁρίων τῆς Ἰουδαίας... καὶ Ἰόππην ὀχύρωσε τὴν ἐπὶ τῆς θαλάσσης καὶ τὴν Γάζαρα τὴν ἐπὶ τῶν ὁρίων Ἀζότου. In un documento palestinese le specificazioni geografiche, osserva giustamente il Willrich, sono fuori posto, tanto più che la terza è inesatta, perchè solo con lontana approssimazione si poteva dire Gazara sui confini di Asdod. Ma è molto probabile che le tre specificazioni, inutili per il lettore palestinese del testo ebraico, siano un'aggiunta del traduttore in greco. E veniamo all'ultima obiezione. Al v. 47 Simone è chiamato ἐθνάρχης, titolo che non gli è forse abituale, certo però non gli è improprio, come vorrebbe dimostrare il Willrich, perchè ne resta un'altra testimonianza sicura nella lettera di Antioco Sidete (XV, 1) e un'altra più incerta nel famoso ἐν Σαραμέλ che segue ἐπὶ Σίμωνος ἀρχιερέως (v. 23). Propendo infatti ad accettare l'interpretazione del Derenbourg (1), il quale vi vede un *sar 'am El*, capo del po-

(1) *Essai sur l'histoire etc.*, pag. 451.

polo di Dio, da unirsi con ἀρχιερεύς. In questa spiegazione resta soltanto la difficoltà non insuperabile di capire la ragione dell'errore del traduttore, che avrebbe preso questi tre termini come una denominazione di luogo. Si può pensare a un errore del testo ebraico tenuto davanti dal traduttore, il quale non riuscì più a capire il senso. In ogni caso il *sar 'am El* porterebbe a ἐθνάρχης.

È così confermato che gran parte dei documenti contenuti nel *I Maccabei* è autentica. Ciò s'accorda con la impressionè generale che il *I Maccabei* lascia di sè, nonostante l'opinione contraria del Niese. Alla storia del periodo maccabaico toccherà giustificare questa impressione e adoperare i documenti.

CONCLUSIONE

Le ricerche filologiche piuttosto minute dei capitoli precedenti impediranno forse di afferrare nel suo complesso la storia della tradizione che siamo venuti studiando, disperdendola nei molti particolari, che pure sono stati già trascelti dai moltissimi che si affollano intorno all'indagatore di cose maccabaiche. Ma una linea abbastanza netta guidava chi scrive, sorta esaminando come la tradizione sui Maccabei si rifletta in diverso modo nel campo ebraico e nel campo cristiano, accentrata qui intorno ad episodi di martirio, là intorno alla trionfale restaurazione religiosa. Se non erriamo, questa duplice visione ha le sue salde radici nelle due prime opere che ci hanno tramandato la storia dei Maccabei, delle quali l'una, improntata a maggiore tradizionalismo, legata alla famiglia degli Asmonei, poteva essere direttamente o indirettamente più accetta agli Ebrei, l'altra libera da interessi dinastici, preoccupata solo della vita religiosa, aveva germi, che, come tanti altri germi farisaici, fiorirono non certo esclusivamente, ma soprattutto in terreno cristiano o, se si preferisce, quando fiorirono, divennero cristiani.

Se la storia dei Maccabei ha un'importanza decisiva

nella storia dell'umanità, perchè mette per la prima volta di fronte paganesimo ed ebraismo, anche la storia di ciò che si è pensato o fantasticato su di loro ha un valore effettivo e profondo. Molti secoli si sono portati appresso un bagaglio relativamente esiguo di tradizione storica; ma in compenso questa tradizione, conservata e trasformata non per compiacimento letterario ed erudito, bensì per intimo consentimento, era un forza operante, un esempio a cui riferirsi, una realtà da cui trarre speranza: in ogni caso una testimonianza della propria fede. In questo bagaglio le leggende che noi abbiamo cercato di studiare hanno trovato posto. E se ci sono state leggende, che da umile origine hanno avuto rigogliosa fioritura, perchè accolte da spiriti, che hanno donato loro un po' della propria esuberante vitalità (si pensi alla guerra di Troia), per la tradizione maccabaica si deve dire l'opposto, che essa cioè si è sforzata di conservare valori effettivamente affermati dalla storia. L'Ebreo che leggeva la *Meghillath Antiochos* si sentiva riconfermato in quella resistenza, che aveva avuto inizio ai tempi di Mattatia; e il Cristiano, che udiva ricordare il martirio dei sette fratelli, era spinto a rinnovare un valore etico allora apparso forse per la prima volta. Si può quindi legittimamente concludere che la storia dei Maccabei, in quanto è storia di vita religiosa e morale, si continua nella storia della tradizione intorno di loro. Sempre del resto, come è ovvio, la storiografia non si sovrappone alla realtà, ma la continua. E anche noi, cercando di studiare criticamente la storia della tradizione maccabaica e rendendoci conto della forza spirituale, che essa ha costituito, prolunghiamo questa storia.

BIBLIOGRAFIA

(Libri consultati)

NB. — Si cfr. l'avvertenza della prefazione. Si trascurano inoltre i libri di carattere generale, come le storie ebraiche, se non hanno contributi specifici al nostro argomento. Le indicazioni riguardano solo le opere studiate nel presente saggio : gli argomenti accennati per incidenza (ad es. l'origine della festa delle Encenie) hanno la bibliografia nel testo.

Edizioni di I, II e IV Maccabei.

Per il solo testo si vedano : Fritzche, *Libri Apocryphi Veteris Testamenti* (Lipsia, 1871) ; Tischendorf-Nestle, *Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes,* II vol. (Lipsia, 1887) [solo il *I* e il *II Macc.*]; Barclay Swete, *The Old Testament in Greek*, III vol. (Cambridge, 1912). Del *IV Macc.* ed. critica (o quasi critica) in Naber, *Iosephi Flavii opera*, VI vol. (Lipsia, 1896).

Commenti : Grimm, in *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen,* III e IV Lief. (Lipsia, 1853 e 1857) [fondamentale] ; Keil, *Commentar über die Bücher der Makkabäer* (Lipsia, 1875) [solo i due primi libri]; Zöckler, *Die Apokryphen des Alten Testaments* (Monaco, 1891) ; Kamphausen in Kautszch, *Apokryphen u. Pseudepigraphen*, I (Friburgo, 1900) [*I* e *II Macc.*] e Deissmann, *ib.*, II [*IV Macc.*]; Knabenbauer, *Commentarius in duos libros Machabaeorum* (Parigi, 1907) [poco critico]; Oesterley, Moffatt e Townshend in Charles, *The apocrypha and pseudepigrapha of the Old Testament,* I-II (Oxford, 1913); Gutberlet, *Das erste Buch der Machabäer*, (Altestam. Abh. VIII, Münster, 1920); id., *Das zweite B. d. M.* (Altestam. Abh. X, Münster, 1927) [entrambi senza valore critico; contengono anche il testo]. Si cfr. anche : Fairweather e Sutherland Black, *The first book of Maccabees* (Cambridge, 1908). Molte altre indicazioni soprattutto in Charles, *op. cit.*

La traduzione siriaca, che ha speciale importanza per la critica del testo, si trova in P. de Lagarde, *Libri vet. test. apocryphi Syriace* (Lipsia, 1861). Il *I* e il *II Macc.* anche nelle vecchie Bibbie poliglotte di Parigi (1628; T. IX) e di Londra (1657; T. IV). Una traduzione in parte indipendente pubblicata in Ceriani, *Translatio syra Pescitto Veteris Testam. ..... photolitographice edita*, II (Milano, 1883). Cfr. G. Schmidt, *Die beiden Syrischen Uebersetz. d. I Maccabäerb.*, «Zeitschr. f. alt. Wissenschaft» XVII (1897), pag. 1 segg. e 233 segg. (1). Il testo del *IV Macc.* ripubblicato da Bensly, *The fourth Book of Maccabees etc.* (Cambridge, 1895).

Una versione latina in parte (*I Macc.* I-XIII) differente dalla vulgata è in Sabatier, *Bibl. Sacr. Lat. versiones antiquae* (Parigi, 1751) II, 2. Una importante versione del *II Maccabei* in Ceriani, *Monum. sacra et profana,* I, fasc. 3 s. d. Questa ed. rende inutile la precedente del Peyron, *M. T. Ciceronis Orationum... Fragmenta* (Stoccarda e Tubinga, 1824) pag. 73 segg. Frammenti di versione affine a quella del Sabatier in Berger, *Notices sur quelques textes latins inédits de l'A. T.*, «Notices et Extraits de la Bibl. Nation.» XXXIV (1895) pag. 147 segg. e in Mercati, *Frammenti Urbinati d'un'antica versione latina del Libro II de' Maccabei*, «Revue Biblique» XI (1902) pag. 184 segg. Un frammento della storia di Eliodoro in Molsdorf, «Zeitschrift f. d. alt. Wiss.» XXIV (1904) pag. 240 segg. Una riduzione del *IV Macc.* in Thielmann, «Sitz.-Ber. München. Ak.», 1899, T. II, pag. 238 segg. È nota la parafrasi latina del *IV Macc.* pubblicata da Erasmo, *Opera Josephi interprete Rufino presbytero De insigni Machabaeorum martyrio etc.,* (Colonia, 1524) [Le questioni che suscita questa parafrasi, che in ogni caso non può far mutare il testo originale, saranno forse affrontate a parte da chi scrive].

È noto che la Bibbia etiopica ignora i libri dei Maccabei. Una acuta congettura, che mette in relazione questa lacuna con l'identica lacuna del codice vat. dei LXX (cfr. Rahlfs, «Nachr. Gesch. Gött.» 1899, pag. 72 segg.) e del canone di Atanasio (*epist.* XXX, Migne XXVI, 1535 segg.), in Rahlfs, «Zeit. f. alt. Wiss.» XXVIII (1908), pag. 63-64. È recente la storia etiopica dei Maccabei pubblic. da Horowitz, «Zeitschr. f. Ass.», XIX (1905-1906) pag. 194 segg.

Dell'originale del *I Maccabei*, ebraico (cfr. Hieron., *Prol. Galeatus,* Migne, XXVIII, 602-603: *Machabaeorum primum librum hebraicum repperi),* soltanto un'enigmatica intitolazione è conservata da Origene *ap.* Euseb., *Hist. eccl.* VI, 25, 2 Σαρβὴθ Σαβαναιέλ (o Σαρβανεέλ; la prima lettura confermata dalla soprascritta della trad. siriaca). Ma il titolo è tratto probabilmente da trad. aramaica: cfr. Dalman, *Grammatik d. jüd. pal. aram.*[2], pag. 7. Numerose interpretazioni, di cui nessuna convincente e

(1) Non credo sia una diversa opera la diss. di Gottinga (1896) del med. autore con il med. titolo citata da Schürer, III[4], pag. 195.

qualcuna stramba, in GRIMM, *Exeg. Handb*, cit. pag. XVII; KEIL, *Commentar*, cit. pag. 22; CURTISS, *The name Machabee* (Lipsia, 1876) pag. 30; DERENBOURG, *Essai sur l'hist. et la géographie de la Palestine* (Parigi 1867), pag. 450 segg.; HOFFMANN, «Magaz. f. d. Wiss. d. Jud.» XV (1888) pag. 179 segg.; SACHS, «Revue d. Ét. Juiv.», XXVI (1893), pag. 161 segg.; SCHMIDT, «Zeitsch. f. alt. Wiss.» XVII (1897), pag. 19 seg. (confronto con il siriaco).

Una ricostruzione del testo ebraico è annunciata da SCHWAB e MELAMED in *Zum Text der Seronepisode in I Macc. und bei Josephus*, » Monatschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Jud.» LXXII (1928) pag. 202 segg. Una trad. ebraica da trad. latina pubblicata da CHWOLSON, *Auszüge aus einem hebräischen Textes des I Makk. herausg.*, «Schrift. d. Vereins *Mekize Nirdamim*», VII (1896-97). Credeva di aver rintracciato in questa trad. l'orig. SCHWEIZER, *Untersuch. über d. Reste eines hebr. Textes vom ersten Makkabäerb.*, (Berlin, 1901), seguito da VETTER, «Theol. Quartalschr.». LXXIII (1901) pag. 600 segg. La vera natura del testo dimostrata da NÖLDEKE, «Litt. Centralblatt» LII (1901) coll. 521 segg.; NESTLE, «Theol. Literaturz.» XXVI (1901) coll. 544-45; LÉVI, «Revue d. Étud. Juives», XLIII (1901) pag. 215 segg. (1). Per gli ebraismi del testo greco si veda sopratutto il citato commento del GRIMM e inoltre JOÜON, *Quelques hébraïsmes de Sintaxe dans le 1.er Livre des Maccabées*, «Biblica» III (1922) pag. 204 segg. Vede permanenze del testo ebraico nella Liturgia (sono invece luoghi comuni) PERLES, «Rev. d. Étud. Juiv.», LXXIII (1921) pag. 174 segg.

Studi complessivi.

Oltre alle intr. dei commenti cit. (specialmente GRIMM, KAUTZSCH, CHARLES) si possono vedere i migliori manuali biblici. Danno una trattazione un poco ampia sul nostro argomento: VATKE, *Hist.-Krit. Einleitung in d. A. T.* (Bonn, 1886) pag. 715 segg.; HOBERG, *Einl. in d. Heil. Schr.*, II (Friburgo, 1913) pag. 118 segg.; e fra quelli in italiano KÜHN-SALVATORELLI, *La Bibbia* (Palermo, 1914) pag. 247 segg. Ma di solito i manuali o hanno brevi notizie o tacciono, seguendo il canone ebraico. Non si considerano i riassunti, per quanto estesi, come VIGOUROUX-BACUEZ, *Manuel Biblique* II[12] (Parigi, 1906) pag. 217 segg. V. inoltre: ANDRÉ, *Les apocryphes de l'ancien Testament*, (Firenze, 1903).

Per la storia della posizione dei Libri dei Maccabei nel canone indico solo qualche opera: REUSS, *Hist. du Canon ..... dans l'Église chrétienne*[2] (Strasburgo, 1863); LOISY, *Histoire du Canon, etc.* (Parigi, 1890); RYLE, *The*

(1) Non mi consta che sia stata pubblicata l'ed. di questo testo presso Herder di Friburgo annunciata dal VETTER, *art. cit.*, pag. 604.

Canon of the Old Testament (London, 1891); BUDDE, *Der Kanon d. A. T.* (Giessen, 1900); GREEN, *Allgem. Einleitung in d. A. T.*, trad. dall'inglese (Stoccarda, 1906). Storie del canone anche in molti manuali biblici. Cfr. tra gli altri KÖNIG, *Einl. in d. A. T.* (Bonn, 1893) pag. 437 segg.; GOETTSBERGER, *Einl. in d. A. T.* (Friburgo, 1928) pag. 351 segg. Utile per molte informazioni SWETE, *An Introdution to the Old Testament in Greek* (Cambridge, 1914).

Per tutte le questioni è sempre da consultarsi SCHÜRER, *Geschichte d. jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi* I[4] (Lipsia, 1901) e III[4] (1909): nel I vol. (da pag. 210 a pag. 255 *passim*) specialmente le questioni sui documenti; nel III vol. a pag. 192 segg., 482 segg. e 524 segg. analisi dei tre libri.

Pochi sono gli studi complessivi non antiquati o inutili. Riconnette *I e II Macc.* a Giasone SCHLATTER, *Jason v. Kyrene, ein Beitrag zur seiner Wiederhestellung*, Festschrift d. Theol. Fakultät, Greifswald, 1891. Separa invece le due tradizioni e cerca di dare la preferenza al *II Macc.* NIESE, *Kritik der beiden Makkabäerbücher* (Berlino, 1900). Polemico contro il Niese, pur separando le due tradizioni, WELLHAUSEN, *Ueber den geschichtlichen Wert des zweiten Makkabäerbuchs im Verhältniss zum ersten*, «Nachr. Gött. Gesellsch. d. Wiss.» 1905 pag. 117 segg. Ha poca importanza ELHORST, *Die beiden Makkabäerbücher und die Vorgeschichte d. jüd. Freiheitskrieges*, «Vierteljahrsschr. f. Bibelkunde» II (1905) pag. 367 segg. Riprende la tesi dello Schlatter KOLBE, *Beiträge zur syrischen u. jüdischen Geschichte* (Stoccarda, 1926). Bene informato (personale sulla cronol. e sui docum.) BICKERMANN, RE di Pauly-Wissowa s. v. Makkabäerbücher.

Sul *I Macc.* solo il quasi inutile ROSENTHAL, *Das erste Makkabäerbuch* (Lipsia, 1867).

Del *II Macc.* ha cercato di rintracciare con una complicata indagine le fonti (le immediate sarebbero due, di cui una samaritana) il BÜCHLER nel libro acuto, ma non persuasivo *Die Tobiaden u. de Oniaden in II Makkabäerbuche u. in der verwandten jüdisch-hellenistischen Literatur* (Vienna, 1899), specialmente pag. 277 segg. Lo stesso procedimento in LAQUEUR, *Kritische Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch* (Strasburgo, 1904) dove sono distinte due fonti, riducendo Giasone a una di esse. Del medesimo si cfr. *Griechische Urkunden in d. jüdisch-hellenist. Literatur*, «Historische Zeitschrift» CXXXVI (1927) pag. 229 segg. dove, oltre a riprendere le tesi delle *Unters.*, si cerca di provare che il *I Macc.* è stato scritto intorno al 63 a. C., per spingere all'alleanza con i Romani.

Sul *IV Macc.* fondamentale FREUDENTHAL, *Die Flavius Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft etc.* (Breslavia, 1869), che vuol riportare il libro a Giasone direttamente. Ad elaborazioni del testo crede WOLSCHT, *De Ps.-Josephi oratione quae inscribitur* περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ (diss. Marburgo, 1881). A un mito celeste dei sette fratelli pensa (seriamente) WINCKLER, *Das vierte Makkabäerbuch* (*Altorient.-Forsch.*, III, 1

(Lipsia, 1901) pag. 79 segg.). Buono l'art. compless. di HEINEMANN in RE s. v. *Makkabäerbücher*, dove minore bibliografia.

Era dei Libri dei Maccabei.

Si trascurano gli studi antiquati (v. in KOLBE, *Beiträge*, cit. pag. 19). UNGER, «Sitz. Ber. Münch. Ak.» 1895 pag. 244 segg.; NIESE, *Kritik*, cit. pag. 93 segg.; SCHÜRER, Gesch.[4] cit. I pag. 32 segg.; WINCKLER, *Alt. Forschungen*, cit. III, 1 pag. 98 segg.; PROCKSCH, «Theolog. Litter. Bl.» XXIV (1903) coll. 457 segg. e 481 segg.; LAQUEUR, *Krit. Unters.*, cit. pag. 1 segg.; GINZEL, *Handbuch d. Chronologie* (Lipsia, 1911) pag. 60 seg.; MAHLER, *Handbuch d. jüdisch. Chronologie* (Lipsia, 1916) pag. 140 segg.; HONTHEIM, «Zeitschr. f. Kath. Theol.» XLIII (1919) pag. 1 segg.; ZEITLIN, *Megillat Taanit a. Jewish History*, «Jew. Quart. Review» N. S. IX (1918-19) pag. 76 segg. (cfr. del med. *Megillat Taanit*, Philadelphia, 1922 pag. 6 segg.); MEYER, *Ursprung u. Anfänge des Christentums* (Stoccarda, 1921) II *passim*; KUGLER, *Von Moses bis Paulus* (Münster, 1922) pag. 352 segg.; KOLBE, *Beiträge*, cit. pag. 5 segg.; KAHRSTEDT, «Gött. Gel. Anz.» (1926) pag. 429 segg. e *Syrische Territorien in hell. Zeit*, «Abhandl. Ges. Wiss. Göttingen» N. S. XIX, 2 (1926) pag. 118 segg.; KOLBE, «Hermes» LXII (1927) pag. 225 segg.; BICKERMANN, *Real.-Enc.* di Pauly-Wissowa XIV, 1 s. v. Makkabäerbücher», coll. 781 segg. [Come schematico accenno avverto che pongono l'inizio dell'era usata dal *I Macc.* nell'autunno del 312 a. C. Niese, Procksch, Laqueur, Meyer; nella primavera del 311, Unger, Wilcken, Kolbe; nella primavera del 312 la maggioranza; nell'autunno del 313 Zeitlin. Sostengono che nel *I Macc.* confluiscono due ere (autunno e primavera 312) Kahrstedt e Bickermann: per K. le due ere si succedono; per B. la prima è propria delle date seleucidiche, la seconda delle giudaiche. Sostengono diversità di era del *II Macc.* Mahler (autunno 311), Hontheim, Kugler e Bickermann (autunno 312)].

Documenti del I Maccabei.

Sull'alleanza di Giuda con Roma GRIMM, «Zeitschr. für.wiss. Theol.» XVII (1874) pag. 231 segg.; MENDELSSOHN, «Acta societ. philol. lipsiensis» V (1875) pag. 91 segg.; WILLRICH, *Juden u. Griechen vor der Makk. Erhebung* (Gottinga, 1895) pag. 73 segg.; del med. *Judaica* (Gottinga, 1900) pag. 62 segg.; NIESE, *Kritik,* cit. pag. 88 seg.; WINCKLER, *Alt. Forsch.* cit., Ser. III, v. I, pag. 97 segg.; WELLHAUSEN, «Nachr. Gesch. Gött.», cit. pag. 145; ARTOM, *Sull'alleanza fra Giuda Maccabeo e Roma* «Riv. Israel.» V (1909) [estr.]; ROTH, *Rom u. die Hasmonäer* (Lipsia, 1914) pag. 3 segg.; TÄUBLER, *Imperium Romanum* (Lipsia, 1913) pag. 239 segg.; MEYER, *Ursprung. u. Anfänge*, cit. II pag. 246-47; WILLRICH, *Urkundenfälschung in jüd. hell. Literatur* (Gottinga, 1924) pag. 44 segg. Cfr. inoltre: NIESE, *Eine*

Urkunde aus der Makkabäerzeit in *Orient. Studien* per Th. Nöldeke (Giessen, 1906) pag. 817 segg.

Sulle lettere dei Seleucidi: Willrich, *Judaica,* pag. 51 segg.; Artom, *Sulle concessioni di Demetrio I a Gionata*, «Riv. Isr.» VIII (1911) [Estr.]; *La lettera di Demetrio II a Gionata,* «ib.» VIII (1911) [Estr.]; *Le lettere del re di Siria a Simone,* «ib.» VIII (1912) [Estr.]; Meyer, *Ursprung u. Anfänge,* cit. II, 252 segg.; Willrich, *Urkundenfälschung,* cit. pag. 36 segg.

Sulla corrispondenza tra Giudei e Spartani: Hitzig, «Zeitsch. d. deutsch. morg. Geschellsch.» IX (1855) pag. 731 segg. [corrispondenza con Spartani di Asia minore!]; Büchler, *Tobiaden u. Oniaden,* cit. pag. 126 segg. [Spartani di Cirene!]; Willrich, *Urkundenfälschung,* cit. pag. 23 segg. Cfr. anche Wilamowitz, *Hellenistische Dichtung* (Berlino, 1924) I, pag. 43 n. 1.

Sulla lettera del console Lucio a Tolomeo e sul senatusconsulto di Giuseppe Flavio: Grimm, *Exeg. Handbuch,* cit. pag. 226 segg.; Mendelssohn, *Senaticonsulta Romanorum quae sunt in Iosephi Antiquitatibus,* «Acta Soc. philol. Lips.» V (1875) pag. 87 segg.; Ritschl, *Eine Berichtigung d. republicanischen Consularfasten etc.*, «Rh. Museum» XXVIII (1893) pag. 586 segg.; XXIX (1874) pag. 337 segg.; Grimm, *Über I Makk. 8 e 15, 16-21 nach Mommsen's u. Ritschl's Forschungen,* «Zeitschr. f. Wiss. Theol.» XVII, (1874) pag. 231 segg.; Mommsen, *Der Senatsbeschluss Jos. Ant. XIV, 8, 5* «Hermes» IX (1875) pag. 281 segg. [sostiene la tesi, opposta alla comune, che il senatus-consulto sia del tempo di Ircano II]; Mendelssohn-Ritschl, *Nochmals der römische Senatsbeschluss etc.,* «Rhein. Mus.» XXX (1875) pag. 419 segg.; Unger, «Sitz. Ber. Münch. Ak.» cit. (1895) pag. 553 segg.; Willrich, *Juden u. Griechen,* cit. pag. 71 segg.; Artom, *Sulle relazioni tra Simone e Roma,* «Riv. Israel.» VII (1910) [Estratto]; Roth, *Rom u. die Hasmonäer,* cit. pag. 18 segg.; Willrich, *Urkundenfälschung,* cit. pag. 58 segg.

Sul decreto in onore di Simone: Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine etc.*, (Parigi, 1867) pag. 450 segg.; Wellhausen, «Nach.», cit. pag. 163; Artom, *Il decreto popolare in onore di Simone,* «Riv. Isr.» VI (1909) [Estr.]; Meyer, *Ursprung,* II cit. pag. 265; Willrich, *Urkundenfälschung,* pag. 69 segg.

Si intendono presupposti per tutti i documenti i soliti commenti di Grimm, Kautzsch, Charles ai singoli passi e l'art. in RE. Si cfr. inoltre Ginsburg, *Rome et la Judée,* (Parigi, 1928), i cui primi capitoli di scarso valore si fondano sui documenti del *I Maccabei.*

Lettere iniziali del II Maccabei.

Graetz, *Das Sendschreiben d. Palästinenser an die ägyptisch-judäischen Gemeinden etc.*, «Monatschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judenth.» XXVI (1877) pag. 1 segg. e 49 segg. Cfr. del med. *Gesch. d. Jud.* (Lipsia, 1906) III[5], 2

peg. 673 segg. [Una lettera sola del 188 Sel. autentica]; Bruston, *Trois lettres des juifs de Palestine*, «Zeitschr. f. d. altestamentl. Wissenschaft» X (1890) pag. 110 segg. [Tre lettere, di cui la prima autentica del 169 Sel., la seconda del 148 Sel., la terza dopo la morte di Antioco, entrambe false]; Willrich, *Juden u. Griechen vor d. Makkab. Erhebung* (Göttingen, 1895) pag. 76 [Accetta la tripartizione del Bruston]; Büchler, *Das Sendschreiben der Jerusalemer an die Juden in Aegypten in II Makk. I, 11 - II, 18*, «Monatsch. f. Gesch. u. Wiss. d. Judenth.» XLI (1897) pagg. 481 segg,; [Tre lettere, due secondo la tesi del Bruston, la terza forse dopo la morte di Nicanore, ampiamente interpolata]. Niese, *Kritik d. beiden Makkabäerbücher*, cit. pag. I segg. [Lettera unica scritta nel 188 Sel. La morte narrata nella seconda parte è di Antioco Sidete]; Torrey, *Die Briefe 2 Makk. I, 1 - II, 18*, «Zeitschrift. f. d. Alt. Wiss.» XX (1900) pag. 225 segg. [Due lettere, una del 169, l'altro del 188 (morte di Antioco Sidete)]; Wehofer, *Unters. zur altchricht. Epistolographie*, «Sitz.-Ber. Wiener Ak.» CXLIII (1901) pag. 24 segg. [Studio sulla forma letteraria di queste lettere, come di quelle del *I Maccabei*]; Lévi, *La date de la rédaction du II Livre des Machabées*, «Rev. d. Ét. Juives» XLIII (1901) pag. 222 segg. [Polemica contro la data delle lett. iniziali proposta dal Niese]; Winckler, *Alt. Forsch.* Ser. III, v. II, 1 (Lipsia, 1902) pag. 97 segg. *Die Juden u. Rom.*, [Una lettera del 169 Sel.; l'altra dell'88 (dato da alcuni *mss.*), secondo l'era di Simone iniziata (?) nel 140 a. Cr., = 53 a Cr., morte di Crasso, a cui la lettera si riferirebbe]; Herkenne, *Die Briefe zu Beginn des zweiten Makkabäerbuches*, (Biblische Studien VIII, 4 [1904]) [Due lettere. Contributi specialmente all'interpretazione dei particolari]; Laqueur, *Kritische Unters.*, cit. pag. 52 segg. [Riprende la tesi del Bruston]; Wellhausen, *Ueber den geschicht. Wert etc.*, «Nachr. Gött. Gesch. Wiss.» (1905) pag. 118 segg. [semplice critica della teoria del Niese]; Knabenbauer, *Commentarius*, cit. pag. 280 segg. [Due lettere, una del 188 Sel., l'altra del 149 o 150 Sel.] Kügler, *Von Moses bis Paulus*, cit. pag. 350 segg. [Due lettere, 169 e 188 Sel.]; Motzo, *Saggi di Storia e Letteratura Giudeo-ellenistica* (Firenze, 1924) pag. 66 segg. [Lettera di I, 9 *b* - 18 *a* incastrata nella lettera comprendente I, 1-9 e I, 18-II, 18]; Kolbe, *Beiträge*, cit. pag. 107 segg. [Una lettera sola del 148 Sel. Il dato contradditorio di 169 Sel. è ritenuto-interpolato]; Kahrstedt, *Syrische Ter.*, cit. pag. 132 segg. [tre lettere, due autentiche del 168 Sel. e del 188 Sel., una terza falsa attribuita a Giuda, per servire di introduzione all' epitome. Lettere dirette ai scismatici d'Egitto].

Documenti del c. XI del II Macc.

Studi antiquati presso Kolbe, *Beiträge*, cit. pag. 74 segg.

Grimm, *Kurzgefasstes exeg. Handbuch*, cit. pag. 172 segg. [documenti

falsi]; SCHLATTER, *Jason v. Kyrene,* cit. pag. 28 segg. [documenti autentici]; UNGER, «Sitz.-Ber. Bayer. Ak. d. Wiss.» (München, 1895), pag. 281 segg. [autentici]; NIESE, *Kritik d. beid. Makk.,* cit. pag. 63 segg. [autentici]; LAQUEUR, *Krit. Unters.* cit. pag. 30 segg. [autentici con interpolazioni]; WELLHAUSEN, «Nachr.» cit. pag. 141 segg. [IV docum. falso, gli altri autentici]; ARTOM, *Sulle trattative seguenti alla spedizione di Lisia in Giudea,* «Riv. Israelitica» VI (1909) pag. 43 segg.; *La lettera di Antioco... agli Ebrei,* «ib.», VIII (1911) pag. 83 segg. [le lettere non appartergono a un periodo unico]; SCHUBART, *Bemerkungen zum Stile hellenisticher Königsbriefe,* «Archiv f. Papyrusf» VI (1920) pag. 324 segg. [documenti falsi per ragioni stilistiche]; MEYER, *Ursprung und Anfänge d. Christentums,* II, pag. 211 segg. [lettere autentiche: ma con interpolazioni]; WILLRICH, *Urkundenfälschung in d. hellenist.-jüd. Literatur,* cit, pag. 30 segg. [lettere false]; MOTZO, *Saggi,* cit. pag. 128 segg. [lettere autentiche suggerite dalla falsa notizia della morte di Antioco IV]; KOLBE, *Beiträge,* cit. pag. 74 segg. [lettere apocrife].

Giuseppe Flavio e i Libri dei Maccabei.

Fondamentale DESTINON, *Die Quellen d. Fl. Jos. in Jüd. Arch. Buch* XII-XVII (Keil, 1882) pag. 80 segg., che supponeva a fonte (indiretta) di Giuseppe un *I Maccabei* più breve dell'attuale. Sulla medesima via KAUTZSCH, *Die Apokryphen,* cit. pag. 29; HÖLSCHER, *Die Quellen des Josephus f. die Zeit vom Exil bis zum jüd. Kriege* (Lipsia, 1904) pag. 9; del med. anche RE s. v. Josephus IX, 2 col. 1951 n. dove le precedenti conclusioni sono mitigate.

Per tutt'altra via MOTZO, *op. cit.,* pag. 207 segg. supponendo intermedia tra Giuseppe e *I Macc.* una fonte antisamaritana (cfr. *op. cit.,* pag. 180 segg.). Contro la tesi del Destinon NIESE, *Kritik,* cit. pag. 97 segg. Cfr. anche BLOCH, *Die Quellen d. F. J.* (Lipsia, 1879). A rapporti tra Giuseppe e Giasone pensa WILLRICH, *Urkundenfälschung,* cit. pag. 14 segg. Cfr. inoltre BÜCHLER, «*Les sources de Fl. Jos.*», «Rev. d. Ét. Juiv.» XXXIV (1897) pag. 69 segg. dove conclusioni affini al Destinon.

La questione se Giuseppe abbia adoperato il testo ebraico del *I Maccabei* non è stata mai posta rigorosamente. Cercava di spiegare con il testo ebraico le discrepanze di Giuseppe il MICHÄLIS, *Deutsche Uebersetzung des ersten Makk.* (Gottinga, 1778) *passim.* Si veda anche la breve nota di PERLES, «Rev. Ét. Juiv.» LXXIII (1921) pag. 179.

Su Giuseppe e il *II Macc.*, NIESE, *Kritik*, cit. pag. 105 segg., che crede a un rapporto indiretto, e MOTZO, *op. cit.,* pag. 189, n. 1, che fa risalire ad altra fonte le notizie affini di Giuseppe.

Giosefo ebraico e arabo.

Il testo ebraico in molte edizioni, p. es.: *Josephus Hebraicus ..... illustratus a* J. F. Breithaupto (Gota, 1707) con traduzione latina.

Un testo ebraico ridotto ed. da S. Münster, *Josephus Hebraicus diu desideratissimus* (Basilea, 1541). Del testo arabo non conosco edizione. Schürer, *Gesch.*, cit. I 4 pag. 161 cita un'edizione uscita a Beirut nel 1872: *Tariḥ Yusifus el-Yahudi.* Riassunto da un ms. parigino in Wellhausen, *Der arabische Josippus,* « Abh. Gött. Gesch. Wiss. », N. S. I, 4, 1897. Il *II Maccabei* arabo nelle due Bibbie poliglotte di Parigi (1628) v. IX e di Londra (1657) v. IV, che è riproduzione della prima.

Una versione etiopica inedita ricordata secondo Schürer I4, pag. 161 da Goldschmidt, *Die abessinischen Handschriften der Stadtbibliotek zu Frankfurt a. M.* (1897) pag. 5 segg.

Mancano studi approfonditi sul Giosefo, come manca un'edizione critica. Si v. la bibl. in Schürer I 4 pag. 161 e si cfr. i seguenti studi, che hanno connessione con gli argomenti trattati nel testo: Zünz, *Die gottesdientliche Vorträge der Juden* (Berlino, 1832) pag. 146 segg. [origine italiano del Giosefo]; Trieber, *Zur Kritik des Gorionides,* « Nachr. Gött. Gesch. Wiss. » (1895) pag. 381 segg. [studia specialmente le fonti]; Neubauer, *Pseudo-Josephus, Joseph ben Gorion,* « Jew. Quart. Rev. » XI (1899) pag. 355 segg. [ritiene la versione araba originaria del Yemen]. A relazioni tra Giasone e il *Macc.* arabo pensa Willrich, *Urkundenfälschung,* cit. pag. 50 segg. Al V e al VI sec. vorrebbe riportare il Giosefo ebraico Zeitlin, *The slavonic Josephus and its relation to Josippon and Hegessippus,* « Jew. Quart. Review » XX (1929) pag. 1 segg. e specialmente pag. 32 segg

Meghillath Antiochos e Midrash di Ḥanuccah.

Il testo ebraico della Meghillath si trova in tutti i *Maḥazorim.* Nel *Maḥazor* ed. dal Luzzatto (Livorno, 1856) nel v. I, f. 70 segg. Si v. anche Jellinek, *Beth hamidrash* (Vienna, 1877) I, pag. 142 segg. Il testo aramaico in Filipowski, *The choice of pearls ...* (Londra, 1851) e Gaster, *The Scroll of the Hasmonaeans* in *Transactions of the Ninth Int. Congress of Orientalists* (Londra, 1893) II pag. 3 segg., dove amplissime indicaz. di mss. e di edd. Il testo aramaico indipendente in Abrahams, *An aramaic text of the scroll of Antiochus,* « Jew. Quart. Rev. » XI (1899) pag. 291 segg.

La trad. araba in Hirschfeld, *Arabic Chrestomathie in Hebrew Character* (Londra, 1892) pag. 1 segg. Cfr. Krauss, *Le Livre des Asmonéens,* « Rev. d. Étud. Juives » XXX (1895) pag. 214 segg. che vorrebbe distinguere la nostra *Meghillath* da quella citata da Sa'adia. Sull'episodio della figlia di Mattatia tratto dal *Midrash* e aggiunto in qualche ms. cfr. Krauss, « ib. » pag. 37 segg. e Lévi, « ib. » pag. 220 segg.

Una acuta congettura sulla data della *Meghillath* fondata sul nome *Bagras* in Lévi, « Rev. d. Ét. Juiv. » XLV (1902) pag. 173 segg. Crede a un rapporto tra il *I Maccabei* ebraico e la *Meghillath* Höpfl, *Das erste Makkabäerbuch u. die Antiochusrolle*, « Biblica » VI (1925) pag. 52 segg. Buoni gli articoli di Ginzberg s. v. *Antiochus, Scroll of* in « Jewish Encyclop. » e di Guttmann s. v. *Antiochusrolle* in « Encyclopaedia Judaica » : notevole specialmente il secondo. Una traduzione ted. della *Meghillath* in Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen* (Lipsia, 1908) II pag. 186 segg.

Il Midrash in Jellinek, *Beth hamidrash* cit. VI pag. 1 segg. Trad. tedesca in Wünsche, cit. II, pag. 193 segg. Si cfr. gli art. di Krauss e Lévi su cit. [Credo opportuno indicare, per quanto introvabile anche in Germania : Josephsohn, *Die Sagen über die Kämpfe der Makkabäer gegen die Syrer* (1889)].

SOMMARIO

Prefazione . . . . Pag. 5

Cap. I. — **Il I Maccabei e le tradizioni affini** . . . . . . » 9

Data e significato del *I Macc.* — Il *I Macc.* e Giuseppe Flavio — La tradizione della *Guerra giudaica* di Giuseppe Flavio e la tradizione talmudica — La *Meghillath Antiochos* nelle due redazioni e il suo significato.

Cap. II. — **Il II Maccabei e le tradizioni derivanti.** . . . . » 67

La tendenza del *II Macc.* in confronto a quella di Giasone di Cirene — Le aggiunte dell'epitomatore — Il problema delle lettere iniziali e la festa delle Encenie — Le relazioni tra *I* e *II Macc.* — Confronto tra il *II* e il *IV Macc.* — Un'interpolazione nel *IV Macc.* — La tradizione cristiana e il *II Macc.*

Cap. III. — **La contaminazione del I e del II Maccabei** . . . » 129

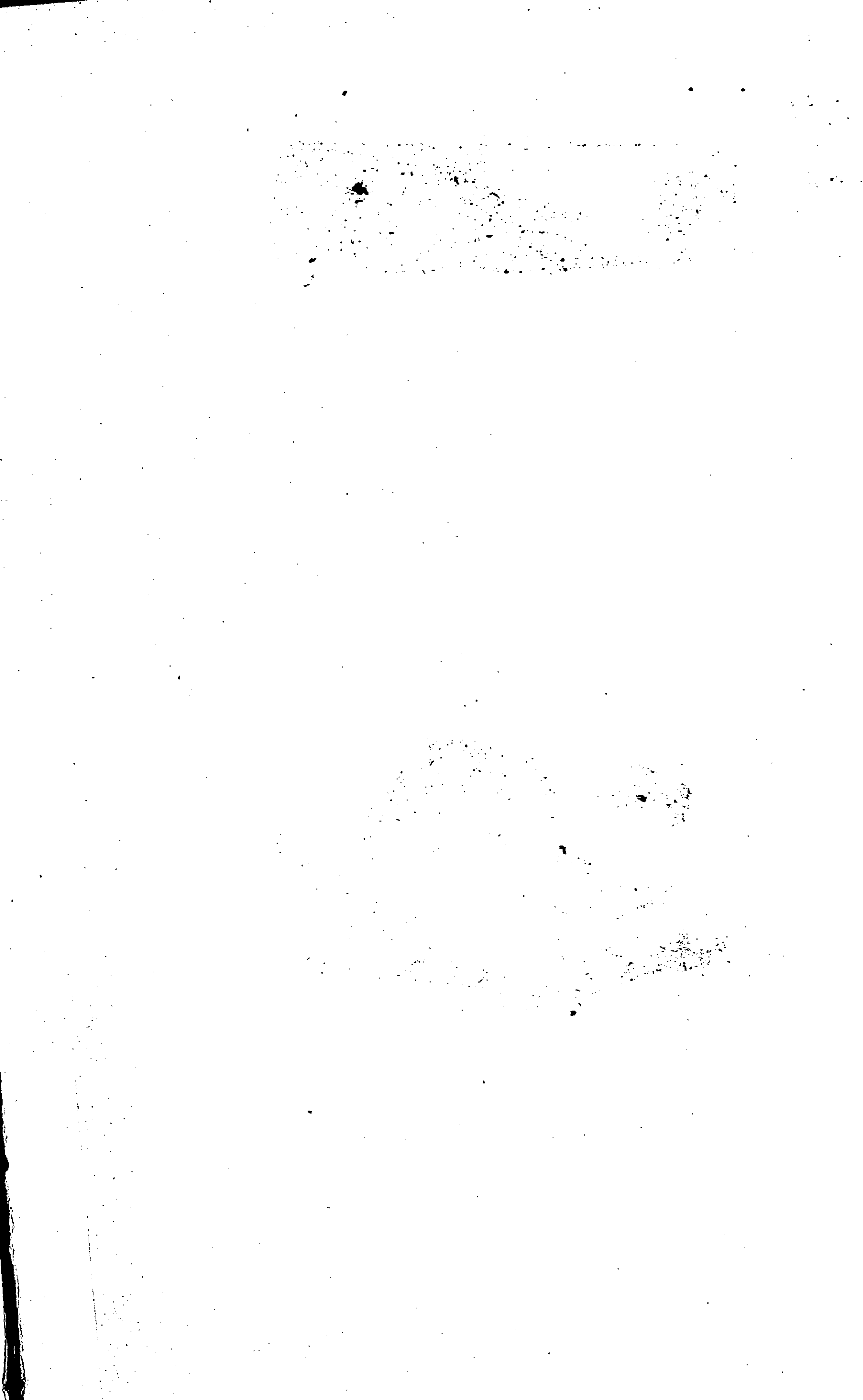
Il Giosefo ebraico, il Giosefo arabo e il *II Macc.* arabo — Le loro relazioni e il modo della contaminazione.

Cap. IV. — **La leggenda della parentela tra Ebrei e Spartani e i documenti del I Maccabei** . . . . » 141

Genesi della leggenda — I documenti che la concernono — Le ambascerie giudaiche a Sparta e a Roma — La pretesa alleanza di Jonathan con Roma — Il senatusconsulto di Giuseppe Flavio e la lettera romana a Tolomeo del *I Macc.* — L'autenticità degli altri documenti — La lettera di Aristea e la data di composizione del *I Macc.*

Conclusione . . . . » 171

Bibliografia . . . . » 173




UNIVERSITY OF CHICAGO
57 883 031